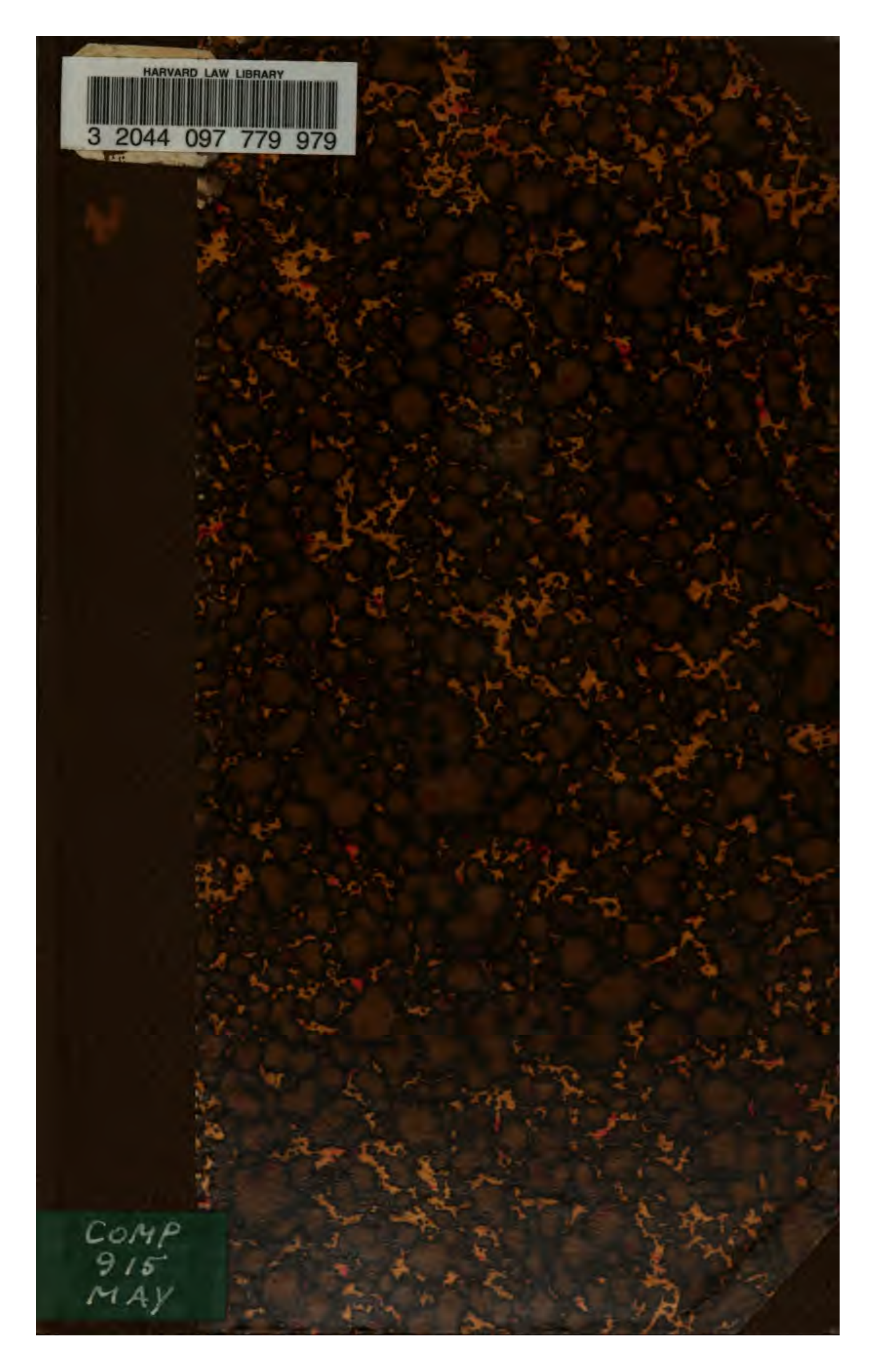
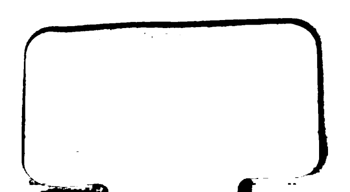

HARVARD LAW LIBRARY
3 2044 097 779 979
COMP
915
MAY


VE RI TAS
SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE



GERMANY

Das Eigenthum

nach den

verschiedenen Weltanschauungen

von

Dr. VALENTIN MAYER.

Motto:
Es gibt nur Eine Tugend: sich selbst als Person zu vergessen und sein Leben an das Leben des Ganzen zu setzen; und nur Ein Laster: das, an sich selbst zu denken.

J. G. Fichte.

Freiburg i. B.
Verlag von C. Trömer.
1871.

Schnellpressendruck von Chr. Lehmann.

Vorwort.

Das eigentlich Philosophische vorliegender Schrift stützt sich auf des Verfassers frühere Schriften: „Theismus und Pantheismus“ (2. Auflage 1859) und „der welthistorische Process, als die einzige Grundlage der Philosophie“ (1857). Wenn die erste dieser beiden Schriften das „Absolute“ in jeder Auffassung, sowohl der theistischen als auch der pantheistischen, als ein Unwahres, Unhaltbares nachzuweisen sucht, und die zweite dann denjenigen Boden und Halt des Wissens, den man sonst in der Erkenntniss des Absoluten zu haben glaubt, einzig und allein in dem welthistorischen Processe zu begründen bestrebt ist, wobei sie das Wissen immer nur als das Zweite, als das Produkt, und lediglich das Sein, die Natur oder das Unbewusste des Geistes, oder Menschen als das Erste, Ursprüngliche, unser Wissen erst Bedingende und Bestimmende erfasst, so erscheint vorliegende Schrift nur als die einfache Anwendung dieses Standpunktes auf eine Frage, die offenbar mit jedem Tage brennender wird.

Dass der Verfasser mit dieser Schrift vielfach Anstoss erregen dürfte, möchte kaum einem Zweifel unterliegen. Er fragt jedoch nicht das Geringste darnach. Auch hier spricht er frei von allem Götzendienste des Tages, einfach aus, was er in seinem Geiste erkannt, ganz ohne alle Schminke und Schönfärberei. Wer sich unangenehm berührt fühlt, mag sich damit trösten, dass es Anderen auch nicht besser ergangen sein mag: wenigstens ist sich der Verfasser bewusst, nach allen Seiten mit dem gleichen Freimuthe verfahren zu sein, mit dem gleichen Masse gemessen zu haben.

Wenn der Verfasser ja nur die moderne Anschauungsweise in ihrem vollen Begriffe zu zeichnen sucht, und dabei sich nicht scheut, auch den Consequenzen, die freilich nur zum Begriffe selbst gehören, in's Angesicht zu blicken, so mag dies da und dort geradezu als ein Verbrechen erscheinen. Aber was

hilft es, die Augen zuzudrücken? Es wird doch so kommen, ja es muss so kommen. Ist doch die moderne Anschauung nur das Resultat des gesammten welthistorischen Processes, nur die unabwendbare Wirkung der mit der Nothwendigkeit eines rein natürlichen unbewussten Vorganges sich vollziehenden Entwicklung der menschlichen Gattung, der Menschheit, in welcher Nothwendigkeit eben ihre Wahrheit, als der durch und durch adäquate Ausdruck ihres eigentlichsten Wesens, begründet ist. Und zwar lässt sich an dem, was ist, und was noch kommen wird, auch nicht das Geringste ändern. Die Menschheit kann gar nicht mehr zu einer vergangenen oder veralteten Anschauung zurückkehren. Es gibt absolut keine Umkehr mehr, sowenig als der Mann sich zum Jüngling, oder gar zum Knaben zurückwenden kann. Wir können nur vorwärts schreiten.

Das Material hat der Verfasser theils aus den Quellen selbst, theils aus sonstigen guten Schriften geschöpft. Sehr vielen Dank schuldet er der Gesellschaftsökonomie von Dr. Chr. Fr. Grieb. Auch das Buch Löwe's über Fichte, ebenso einen Aufsatz über Proudhon in „Unsere Zeit“ hat er dankbarst benutzt. Die Schrift selbst hätte dem Stoffe nach, den sie behandelt, viel weiter ausgesponnen werden können. Doch da es dem Verfasser nur auf die Feststellung der Principien ankam — was zur richtigen Beurtheilung wohl festgehalten werden muss — und er überhaupt kein Freund von voluminösen Büchern ist, so hat er sich auf diesen geringeren Umfang beschränkt.

Freiburg i. B.

Dr. Val. Mayer.

Einleitung.

Wenn wir uns nach der vernunftrechtlichen Begründung des Eigenthums umsehen, so müssen wir natürlich einen Unterschied machen zwischen dem Recht auf die Dinge oder auf Eigenthum überhaupt, und zwischen dem Recht auf gesondertes oder Privateigenthum. Jenes kann nicht in Abrede gestellt werden, weil der Besitz und Gebrauch der Sachen zur Selbsterhaltung der Menschen die unerlässlichste Bedingung ist. Einer viel grösseren Schwierigkeit aber unterliegt die Deduction des Privateigenthums. Das Princip, aus dem man dasselbe abzuleiten versucht, ist die Persönlichkeit, denn erst der gesonderte Besitz — sagt man — erscheine als die Möglichkeit zur vollen Verwirklichung und Gegenwart der individuellen Selbstständigkeit, oder als der Boden, auf dem die letztere sich entwikeln und realisiren könne. Aber gerade aus diesem Grunde glauben wir, dass die Philosophie im Allgemeinen gar nicht im Stande sei, zu einer auf streng logischer Nothwendigkeit gegründeten Anerkennung des Privateigenthums zu gelangen. Denn während die Persönlichkeit, mit der allein das Sondereigenthum in Zusammenhang gebracht werden kann, Individuelles, Eigenes und Freies ist — letzteres im gewöhnlichen Sinne des Wortes genommen — erscheint das philosophische Denken als ein Abstraktes, und Unpersönliches, das immer nur das Gemeinsame enthält, und lediglich in der Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit des Begriffs sich bewegt. Und während das Privateigenthum nur in jener Sphäre gefordert wird, wo sich Alles geschieden und getrennt, und so zur buntesten Mannigfaltigkeit der Individualitäten und Bestrebungen gestaltet, schwebt das philosophische Denken in jenem neutralen Aether der Idee, wo keine Scheidungen der Wesen existiren, wo das Ich nicht als jener spröde, ausschliessende Punkt erscheint. Kurz die Persönlichkeit, auf welche das Privateigenthum zurückzuführen ist, dürfte nur in dem Gebiete des Aparten, Irrationalen, in der Welt der Besonderungen und Eigenthümlichkeiten, des Selbstischen und der Conflikte möglich sein. Was Wunders, wenn sich zwi-

schen dieser Welt und zwischen der Philosophie eher ein Gegensatz, über den es logisch gar keine Brücke gibt, als ein begriffenes und befreundetes Verhältniss herausstellt? Diesen Gegensatz der Idee und der Wirklichkeit zeichnet uns schon Plato in dem „Politikus“ unter dem Bilde der einstigen und der jetzigen Weltperiode. Einst, sagt er, war Kronos, jetzt ist Zeus Herrscher; einst floss das Leben der zu Einer Familie vereinten Menschheit in stillem Frieden, und unter ewig mildem Himmel dahin, und weder von wilden Thieren, noch von feindlicher Naturgewalt gefährdet; jetzt ist Krieg und Zwietracht unser Loos, und nach allen Seiten hin hat sich der Mensch vor bösen Einflüssen und Angriffen zu schirmen; einst war Alles gemein, es gab kein Privateigenthum, keine in sich abgeschlossenen Familien; jetzt abgegrenzter Besitz, und Jeder in Selbstsucht für sich mit den Seinen dahinlebend; einst war der Mensch in Einheit mit der Natur und den Göttern; jetzt ist er mit beiden zerfallen, und sich selbst überlassen; mit Einem Worte: einst waltete die Harmonie des Naturstaates oder die heilige Nothwendigkeit, jetzt herrscht der Zwangsstaat oder ein Leben der Willkühr.

Wir haben hier denselben Gegensatz zur unmittelbaren oder gegebenen Wirklichkeit, der sich auch in dem das Privatrecht ebenfalls negierenden, von vielen philosophischen Denkern angenommenen, mehr oder weniger paradiesischen Naturzustande abspiegelt. Es ist dies der Zustand, wo eben der Mensch noch nicht zur individuellen Persönlichkeit oder zu jenem in scharfer Sonderung von der Natur sowohl, wie von Seinesgleichen sich nur aus sich selbst bestimmenden Wesen entwickelt ist, wo mithin auch das Princip des Selbstischen noch vollständig gebunden oder schlummernd erscheint. Es ist der Zustand der Einfachheit und Unschuld, als der Mensch noch nicht in den verhängnissvollen Apfel gebissen, noch nicht für sich, auf sich selbst ruhend, oder Gott gleich sein wollte.

Wenn aber die abstrakte Philosophie von Haus aus, oder ihrem innersten Wesen nach in einer ganz anderen Sphäre sich bewegt, wie kann sie auf jenen Boden, auf welchem allein das Privateigenthum seine Wurzel und Nahrung hat, logisch auch nur herunterkommen? Wie kann sie aus der Idee, oder überhaupt aus einem Principe etwas deduciren, was gar nicht darin liegt? Wir werden sehen, dass das Privateigenthum mit der Persönlichkeit nur auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung im Zusammenhange steht. Da aber die Philosophie keine solche Entwicklung, keine Modificationen und Grade, überhaupt keine Unterschiede der Persönlichkeit kennt, sondern den Begriff derselben nur abstrakt, in voller Allgemeinheit fasst, so ist es für sie rein unmöglich, aus dem Begriffe der Persönlichkeit überhaupt — das Privateigenthum zu deduciren.

Doch geben wir einen Augenblick auch zu, die Philosophie

vermöge wirklich aus dem Begriffe des Ichs oder der Persönlichkeit das Privateigenthum ganz correkt abzuleiten; sie könne also darthun, dass der Begriff der Persönlichkeit das Privateigenthum durchaus verlange: folgt dann nicht ebenso nothwendig, dass jede Persönlichkeit, d. h. jeder Mensch Privateigenthum haben müsse, und zwar — da, wie schon gesagt, der Begriff der Persönlichkeit, von dem die Philosophie ausgeht, eine Verschiedenheit nicht aufzeigt, das Mass oder das Mehr oder Weniger überhaupt gänzlich ignorirt, hier also jede Persönlichkeit philosophisch den andern schlechthin gleich ist — durchaus gleiches Eigenthum haben müsse? Wir werden sehen, dass Fichte von seinem abstrakten Standpunkte aus wirklich auf diese Consequenzen kömmt. Aber gesetzt, es habe in der That jeder Mensch gleich viel Eigenthum. Soll nicht, so zu sagen, jeden Augenblick von Neuem getheilt werden müssen, so ist klar, dass jene Forderung des gleichen Eigenthums ganz nothwendig zur förmlichen Gütergemeinschaft führt, in welcher allein beständig und in Wahrheit Jeder gleich viel, als der Andere hat, wie denn auch die Theilung in gleiche Stücke im Grunde das Collektiveigenthum schon wesentlich zur Voraussetzung hat. So spielt denn die Philosophie, die das Privateigenthum aus dem Begriffe der Persönlichkeit deduciren will, eine höchst sonderbare Rolle. Denn gelingt ihr das Kunststück, so wissen wir bereits, was sich daraus weiter ergiebt; wir wissen, dass dann das Privateigenthum erst recht nicht daraus folgt, dass es vielmehr nur ein Zwischenstadium zum Collectiveigenthum bildet. Glückt ihr aber die Manipulation nicht, so hat philosophisch das Privateigenthum eben keinen Boden, keine Berechtigung; es erscheint dann als ein rein faktisches Verhältniss, das im Begriff, und durch den Begriff sich gar nicht begründen lässt.

Nach allem dem können wir wohl von dem Näheren der verschiedenen Deductionen des Privateigenthums bei unseren Philosophen absehen. Man kann mit Recht sagen, dass sie nur im Widerspruche mit ihrem ganzen Standpunkte, mit ihren sonstigen Principien den Versuch machen konnten. Betrachten wir z. B. nur unseren grössten Philosophen — Hegel. Ohne jedoch weitere Momente zu berühren, wollen wir blos folgenden Punkt hervorheben.

Offenbar ist das Mein und Dein das Ausschliessende, Trennende, Bestimmte, Feste. Als solches aber ist es nach Hegel nur das Endliche, Unwahre, und hätte ebenso, wie jeder andere ähnliche Begriff, in sein Gegentheil überzugehen. Mein und Dein sind eben nichts als ganz gemeine Verstandesbegriffe, die also nichts Besseres und Vernünftigeres thun könnten, als solange in einander überzuschlagen, bis als das Resultat dieses Processes ihr Gemeinsames, Allgemeines oder ihre Identität erschiene, in der sie ebenso sehr erhalten als aufgehoben sind. Jetzt erst stünden, oder vielmehr schwebten wir auf der Höhe der Wahr-

heit, d. h. der Vernunft, des unendlichen Denkens, jenes ewigen Pulsirens, Wogens und Ineinanderüberfliessens, wo jede Bestimmtheit, einer verschwindenden Welle gleich, nur hervortaucht, um schon im nächsten Augenblicke wieder verschlungen zu werden, so dass, wie so eben bemerkt, als die Wahrheit nur das Gemeinsame und Identische erscheint, dem allein alle Macht und Herrlichkeit gebührt. Wozu also das Mein und Dein mit diesen festen, beharrlichen Marksteinen, diesen scheidenden und trennenden Hecken und Umzäunungen? Ist dies Alles nicht ein ganz untergeordneter Standpunkt, der Standpunkt der gemeinen, rein verstandesmässigen Endlichkeit? Das Mein sollte nach Hegel'schen Principien seine Wahrheit nur in dem Dein, und das Dein nur in dem Mein haben; d. h. die Wahrheit des Privateigenthums wäre das Gemeineigenthum, der Gemeinbesitz, in dem, ganz regelrecht, das Mein und Dein ebenso erhalten als aufgehoben ist: jenes, weil ich ja wirklich einen Theil daran habe, dieses, weil nicht das Mein und Dein als solches noch besteht. Und sollte es bei Hegel im Grunde auch nur anders sein können? Wird nicht in Allem der Schwerpunkt in das Allgemeine und Identische geworfen, so dass das Bestimmte, als ein Unwahres, Endliches, nur die Bedeutung eines verschwindenden Durchgangspunktes hat? Wenn aber auch die Dialektik Hegels nur als eine Eigenthümlichkeit seines Systems angesehen werden wollte, so hat dieses mit jeder anderen Philosophie das Gemeinsame, dass eben nur das Vernünftige, Allgemeine und Nothwendige, oder die Idee das Wahre ist. Hegels Dialektik ist ja nur das Werkzeug, womit er diesen Standpunkt vermittelt. Beruht aber das Mein und Dein oder das Privateigenthum nicht auf einem ganz andern Boden?

Mag die Philosophie immerhin von Freiheit sprechen, es wird ihr diese immer nur mit der Vernunft, oder Nothwendigkeit zusammenfallen. Nach Schelling ist der wahre Staat die Harmonie oder Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und Allgemeine absolut Eines; Alles, was nothwendig, zugleich frei und alles frei Geschehende zugleich nothwendig ist. Die subjektive Laune und Willkühr erkennt also die Philosophie gar nicht als Freiheit an; vielmehr bin ich nur dann frei, wenn in mir die Vernunft das einzig Bestimmende und Herrschende ist. Man kann mithin von der „Freiheit" ganz abstrahiren. Wozu auch zwei Wörter für einen und denselben Begriff? Also die Vernunft sei es, die im Staate, in der Gesellschaft realisirt werde. Das Allgemeine hat derart Alles zu durchdringen, und zu bestimmen, dass das Privatleben und mit ihm das Privatrecht nur in Einheit mit dem öffentlichen Leben und öffentlichen Recht erscheint, nur nach dem Gesichtspunkte der Idee, oder des Allgemeinen und Ganzen gestaltet und geformt ist. In der realen oder wahren Erscheinung des Staates existirt die Einheit derart in der Vielheit, dass sie völlig mit ihr Eins ist. Was Wunders daher, wenn auch Schelling von dem

antiken Staatsideal, z. B. von der Republik des Plato wahrhaft entzückt ist, und er deren Construktion aus der Idee heraus, d. h. aus dem Allgemeinen und Gemeinsamen nicht genug preisen kann?

Aber wenn der Charakter der Philosophie der ist, dass sie das Moment des Allgemeinen, Identischen oder Vernünftigen, so zu sagen, allein pflegt, steht sie dann nicht auf demselben Standpunkt wie die Kunst? Unwidersprechlich. Beide bewegen sich ja ganz auf dem gleichen Felde, auf dem Felde des Allgemeinen, Gattungsmässigen, Typischen, Nothwendigen, Ideellen und Ewigen, daher denn auch Schelling mit Recht sagt, dass die Sphäre der Kunst, und die Sphäre der Philosophie ganz dieselbe sei, eben die Identität der Nothwendigkeit und Freiheit. Aus diesem Grunde ist es denn auch nur eine natürliche Erscheinung, wenn die Kunst, z. B. die Poesie, gegenüber dem Privateigenthum sich ganz ebenso verhält, wie die Philosophie, eben weil beide eine ganz andere Sphäre oder Welt haben, als die ist, auf welcher das Privateigenthum erwächst. So singt, um aus den vielen nur einen oder den andern herauszugreifen, schon Ovid von dem goldenen Zeitalter, d. h. von der Welt des Idealen oder Seinsollenden: dass damals, wie das Sonnenlicht und die Luft, so auch der Boden Allen gemeinsam gewesen, die Felder die trennenden und ausschliessenden Grenzsteine noch nicht gekannt hätten. Und ähnlich Horaz, wenn er idealisirend sagt:

Campestres melius Scythae,
Quorum plaustra vagas rite trahunt domos,
Vivunt et rigidi Getae,
Immetata quibus jugera liberas
Fruges et Cererem ferunt.

Horaz preis't also, dass die Felder der Scythen und der Geten nicht zu Privatbesitzungen abgemessen, sondern gemeinsam seien, und daher auch gemeinsame (liberas) Früchte hervorbrächten.

Kömmt es aber nicht auf die Persönlichkeit überhaupt, sondern ganz wesentlich auf die nähere Bestimmtheit derselben, also darauf an, wie sie gegenüber dem Allgemeinen entwickelt sei, ob in einem höheren oder geringeren Grade und lässt uns just in dieser Cardinalfrage die abstrakte Philosophie gänzlich im Stiche; so kann die Frage — sowohl, ob überhaupt Privatrecht, Privateigenthum sein solle, als auch vorzüglich, welche Grenzen ihm zu geben, welche Schranken, ob weitere oder engere, es sich gefallen lassen müsse — von jener blos abstrakten Philosophie gar nicht gelöst werden. Und so ist es nothwendig, dass wir den Menschheitsgeist, statt in seiner Ruhe, und seinem begrifflichen, schlechthinigen Fertigsein, vielmehr in seiner Bewegung und Entwicklung, in seinem Prozesse erscheinen lassen. Nur die Geschichte also wird im Stande sein, uns einen festen Boden und Anhalt zu geben. Und wir werden wirklich sehen, wie das Privateigenthum hinsichtlich seiner Stellung und Bedeutung mit der Entwicklung und Ausbildung der Persönlichkeit immer gleichen Schritt halte, ja gänzlich damit zu-

sammenfalle. Gehen wir daher zu diesem Zwecke die verschiedenen entscheidenden historischen Weltanschauungen der Reihe nach durch.

Erstes Kapitel.

Das Alterthum.

Betrachten wir zuerst das griechische Alterthum.

Da ist die Stellung des Individuums zur Allgemeinheit hinlänglich bekannt. Man weiss, dass hier der Einzelne schlechthin aufgieng im Ganzen. In allen griechischen Staaten war das Princip durchgeführt, oder wenigstens anerkannt, dass die privatesten Verhältnisse bis zur Negation des Einzelnen und Besonderen der öffentlichen Gewalt unterworfen seien. In rein persönlichen Beziehungen liess man dieselbe in einer Weise eingreifen, wie dies heut zu Tage selbst in einem schlechthin despotisch regierten Staate nicht möglich wäre. Bei uns hat der Einzelne eine Sphäre, die durchaus seiner alleinigen Willkühr und Selbstbestimmung überlassen und von allen Staatsgesetzen gänzlich unabhängig ist. Nicht so im antiken Hellenenthum. Nach dem Ideale desselben war der Staat Eins und Alles; der Bürger durfte sich nicht absondern, sich auf sich zurückziehen, sich auf sein eigenes, individuelles Sein und Leben stellen, und so etwas Besonderes, Apartes haben. Das hiess man den Staat, die Allgemeinheit schwächen, zerschlagen. Alles war des Staates: jede Sehne, jede Nerve gehörte dem Staate; nur dem Staat leben, nur der Blüthe und Herrlichkeit des Staates sich weihen, das war die ächte antike Sittlichkeit. Man sieht auf den ersten Blick ein, dass man diese Momente nur in rücksichtsloser, blos vom Begriffe bestimmter Reinheit auffassen darf, und der platonische Staat mit seiner Weiber- und Gütergemeinschaft steht leibhaftig vor uns da. In der That! Wenn Plato sagt, die wahren Hüter sollen den Staat nicht zerreissen dadurch, dass nicht Alle das Gleiche mein nennen, sondern Jeder etwas Anderes, indem der Eine in sein Haus zieht, was er nur kann, um es ausschliessend vor dem Andern zu besitzen, und der Andere ebenso das Seinige, welches ein anderes ist, und indem sie verschiedene Frauen und Kinder haben, so dass in Jedem seine eigenen auch eigene Lust und Unlust verursachen; vielmehr sollen sie vermöge einer und derselben Festsetzung über das Angehörige auch nach Vermögen Aller auf dasselbe hinstre-

ben und möglichst auf gleiche Weise bewegt werden durch Lust und Unlust — wenn Plato, sagen wir, auf solche Weise die Güterverhältnisse und die Weibergemeinschaft seines Staates zu begründen sucht, was thut er da anders, als dass er ein Gemeinwesen hinstellt, wie es nach antiken Begriffen eigentlich sein sollte, d. h. ein Gemeinwesen, das eben nicht duldete, dass das Eine und Allgemeine — indem der Bürger sich in seinem Eigenthum fixirt, und abgrenzt, sich dadurch von den Interessen des Staates abziehen lässt, und in eigenem Sinnen und Trachten eigene Ziele verfolgt, oder indem er gar in der Familie mit den Seinen ein eigenes, apartes Leben lebt — auf solche Weise in ebensoviele Besonderheiten, als es Sphären von Privateigenthum und Familien gab, sich auflöste, jedenfalls in dem Masse, als diese Elemente zur Geltung kamen, Verluste an Macht erlitt? Der antike Staat war gleich dem antiken Gotte neidisch; er gönnte Niemanden etwas für sich, er will Alles allein haben, will die Summe aller Kräfte für sich allein in Beschlag nehmen, Alles nur in sich absorbiren und verzehren. Das ist der antike Staat, wie er uns in voller künstlerischer Reinheit und Schärfe in dem unsterblichen Werke Plato's entgegentritt, dessen Streben dahin gerichtet war, auf dem Wege der Wissenschaft und der Erziehung die Gemüther nach und nach für das dem griechischen Staatsideal entsprechende Gemeinwesen empfänglich zu machen und so die in seiner „Republik“ gezeichneten Institute wenigstens annäherungsweise soweit einzuführen, als sich überhaupt in der Wirklichkeit ein Princip, oder eine Idee realisiren lässt. Es war ihm daher völlig Ernst mit seinem politischen Denken, wie denn das Alterthum die spätere Trennung der Wissenschaft von dem Leben noch nicht kannte, sich nicht jenem Spiele des Geistes hingab, das man nur treibt, um seinem individuellen Drange und Bedürfnisse Genüge zu thun, und so mit seiner eigenen Person seine Freude daran zu haben; wie denn auch Plato es noch besonders dadurch zeigt, dass er den Arkadiern und Kyrenäern, die ihn zu ihrem Gesetzgeber wünschten, die Erklärung gab, er werde ihnen willfahren, wenn sie das Privateigenthum aufgeben wollten; und wie er selbst an die Ausführbarkeit seines Staatsbegriffs durchaus glaubte.

Aristoteles — wie zu seiner Zeit das ächte antike Leben und die darauf gegründete Staatsansicht schon mehr oder weniger gebrochen, das Individuum aus den starren Banden, womit es von der Allgemeinheit gefesselt gewesen war, sich bereits loszulösen begann, und wie schon sein ganzer philosophischer Standpunkt ihm mehr Sinn und Liebe für das Besondere, und mithin auch für das Privateigenthum und das Familienleben einflössen musste — Aristoteles, sagen wir, hat zwar den platonischen Staat lebhaft bekämpft, aber gleichwohl ist ihm auch diejenige Verfassung die beste, in der zwar Alles an und für sich seinen eigenen Herren habe, die Benutzung dagegen Allen gemein sei, wie z. B. die Lakedämonier ihre Knechte, Pferde, Hunde und ebenso die

Früchte des Feldes, wenn sie derselben benöthigt gewesen, unter einander so gebraucht hätten, als wenn Jeder ihr Herr wäre; und gleichwohl theilt auch er seinen besten Staat, ganz wie Plato, in die eigentlichen Vollbürger einerseits, die in edler Weise all ihre Zeit und Musse lediglich der Ausübung der Tugend und den Geschäften des Gemeinwesens weihen, und in die Landleute und Gewerbetreibenden andererseits, die zwar als Theile des Staates, aber doch mehr nur als Werkzeuge und Mittel für jene anzusehen sind. Und so ist denn der Unterschied zwischen dem platonischen und dem aristotelischen Staate im Grunde genommen viel geringer, als man auf den ersten Augenblick vielleicht meinen könnte.

Dass die von Plato und Aristoteles ausgesprochenen Grundsätze nur das Substanzielle, oder den Geist des griechischen Volkes ausdrückten, zeigt sich darin, dass dieselben nicht nur in der Wissenschaft, in der Theorie entwickelt, sondern bald mehr bald weniger auch im Leben, in der Praxis realisirt waren. So finden wir, dass Dasjenige, was wir zum Gebiete des Privatrechts ziehen, in Griechenland als ein öffentliches Recht erschien. Das Besitzthum der Bürger war nicht, wie bei uns, den Bestimmungen der Constitution entzogen, sondern durchaus eine Sache der Verfassungsgesetze, wie denn auch Plato in einer seiner Schriften das Recht der Staatsgewalt zu einer neuen Vertheilung des Eigenthums, zur Aufhebung aller Schulden als ganz anerkannt voraussetzt, und unseres Wissens auch Aristoteles dieses Recht der Regierung nirgends bestreitet. Es waren die Bürger hinsichtlich des Eigenthums auf dieselbe Weise den Verfügungen des souveränen Volkes, oder überhaupt der höchsten Gewalt unterworfen, wie in Bezug auf die politischen Rechte, welche die gesetzgebende Macht bald erweitern, bald beschränken, bald ganz aufheben konnte. Im Grunde genommen war alles Eigenthum der Allgemeinheit, des Staates; das souveräne Volk, wie es sich in seinem Bewusstsein mit dem nationalen Gotte nach und nach vollständig identificirte, betrachtete sich als den Herrn nicht nur des Staats-, sondern auch des Privateigenthums. Und wenn dies Alles auch nicht immer bestimmt ausgesprochen, und streng durchgeführt war, so wirkte es doch allenthalben so sehr als das mehr oder weniger versteckte Agens, dass sonst viele Erscheinungen gar nicht begriffen werden könnten.

Besehen wir uns das lakedämonische Staatsleben, so fällt es, ganz in Uebereinstimmung mit dem bereits Bemerkten, nicht nur schwer, eine wirkliche Unterscheidung zwischen dem Mein und Dein zu finden, sondern es ist überhaupt zwischen dem öffentlichen und dem Privatrecht keine scharfe Grenze daselbst wahrzunehmen. Durchweg zeigt sich als das Charakteristische dieses Staatlebens tiefes Eingreifen der obersten Gewalt in die zartesten Verhältnisse rein persönlicher Beziehungen und demzufolge auch — und zwar in einem noch höheren Grade — in die Rechte des

besonderen Besitzthums. Der Zweck der lykurgischen Gesetzgebung, jede Ungleicheit des Eigenthums aufzuheben, damit kein Bürger durch Reichthum über den andern hervorrage, ist bekannt genug.

Herrschte in Sparta eine Art Gütergemeinschaft — wie man denn schon mehr als Ein Mal den spartanischen Staat einen wahren Communistenstaat genannt hat — so bestand dieselbe nach dem Urtheile des Aristoteles in noch grösserem Umfange in Creta. Von dem, sagt der Stagirite, was daselbst an Früchten und Vieh erzeugt, und von den öffentlichen Einkünften der Periöcier gewonnen ward, war ein grosser Theil für den gemeinsamen Gottesdienst und für alle übrigen Staatsausgaben bestimmt. Ein anderer Theil aber wurde auf die gemeinsamen Mahle verwendet, so dass demnach Alle: Männer, Weiber und Kinder, aus der Gemeinschaft erhalten wurden. Ebenso wie in das Besitzthum hat aber auch der kretische Gesetzgeber durch seine Festsetzung über das Zusammenleben der beiden Geschlechter auf eine Weise in die rein persönlichen Verhältnisse eingegriffen, wie dies eben wohl nur in Griechenland vorkommen konnte.

Von demselben Princip, wornach die oberste Gewalt im Interesse des Staatswohls das Vermögen und Eigenthum der Bürger durch Verfassungsgesetze zu regeln und zu bestimmen das unbedingte Recht hatte, gieng auch Phaleas von Chalcedonien aus, wenn er die Einrichtung traf, dass die Besitzungen der Bürger alle gleich sein sollten. Ebenso zeichnet sich nach Aristoteles Philolaus am meisten durch das aus, was er über die Wiederherstellung der Gleichheit verordnet hatte. Ferner sind hieher zu rechnen die Gesetze des Korinthers Pheidon über die Gleichheit der Zahl der Grundstücke mit der Zahl der Bürger. Und wenn auch endlich das athenische Volk durch grössere Bildung, und mithin auch durch grössere Beweglichkeit des Einzelnen, und höhere Ausbildung der individuellen Selbstständigkeit sich mehr oder weniger vor den übrigen Griechen hervorthun mochte, so war dennoch auch ihm der allgemeine Typus deutlich genug aufgedrückt, so dass z. B. Solon, der gleich anderen Gesetzgebern wohl erkannte, welch' grossen Einfluss die Gleichheit des Vermögens auf eine gute Staatsordnung ausübe, und der demgemäss seine Verfügungen traf, nicht nur durch die Verordnung, wornach nicht jedem Bürger erlaubt war, soviel Landes zu besitzen als er wollte, sondern auch durch die gesetzliche Aufhebung oder wenigstens Verminderung der Schuldenlast in einer Weise in den Eigenthumsverhältnissen interveniren konnte, die zwar gegenüber dem geradezu eine Gleichstellung der Güterbesitzungen verlangenden athenischen Volke noch mild, von einer andern Anschauung aus dagegen immerhin hart und gewaltsam erscheinen mag. Und wie das athenische, souveräne Volk in seinen Versammlungen mit dem Privateigenthum der Bürger umgieng; wie es schon durch die, natürlich nur den Reicheren auferlegten Liturgien, Geldstrafen und dergleichen für mögliche Gleichheit des Vermögens sorgte, den Reicheren also förmlich nahm

was sie gegenüber den Andern „zu viel“ hatten, dies Alles wissen wir hinlänglich aus der athenischen Geschichte.

Wir sehen also, dass bei der mangelnden Entwicklung und Ausbildung des individuellen Lebens dem ächten Eigenthum wenig Raum blieb, dass von einer „Heiligkeit“ und Würde desselben keine Rede sein konnte. Man erinnere sich ausser dem Angeführten nur an die Finanzoperationen und Praktiken, deren in der „Oekonomik“ Aristoteles (oder wer diese Schrift verfasst haben mag) Erwähnung thut. Mit Einem Worte: es lag ganz im Geiste des griechischen Alterthums, dass der Staat das Vermögen der Bürger im allerweitesten Sinne bis zum Nahelegen des Gedankens, als ob eigentlich ihm dasselbe gehört hätte, in Anspruch nahm, und dass überhaupt das Privateigenthum der Staatsgewalt so offen, so durchdringlich, so grossen Beschränkungen und Willkührlichkeiten von Seite derselben unterworfen war, wie wir mit unseren Begriffen von diesen Verhältnissen es kaum für möglich halten. Dem antiken Staate musste eben Alles unbedingt dienen. Der Gesetzgeber fragte nur, welche Bestimmungen im Interesse des möglichst hohen Allgemeinwohls oder der Feststellung und Erhaltung der besten Verfassung erforderlich seien, und das vollkommen souveräne Recht zu solchen Bestimmungen war ihm so über allen Zweifel erhoben, war ihm so klar, wie die Sonne über seinem blauen Himmel, selbst wenn, um in unserer Sprache zu reden, das Privateigenthum auf die gröblichste Weise beschränkt oder verletzt wurde. So die griechische Welt, die, wie sie von Haus aus durch und durch socialistisch angelegt war, so zu socialistischen Massnahmen den weitesten Spielraum bot.

Was die römische Welt anbelangt, so ist es bekannt, dass hier das Individuelle und Persönliche eine ganz andere Stellung einnimmt, als in Griechenland. Aber diese grössere Freiheit, deren sich der Einzelne zu erfreuen hatte, war keine mit dem Allgemeinen organisch vermittelte; vielmehr stund das Individuelle letzterem ganz abstrakt gegenüber, so dass dieses nicht zu jenem sich aufschloss, das Allgemeine das Besondere nicht lebendig durchdrang als dessen innere Seele, sondern ebenso selbstständig und abstrakt dem Einzelnen gegenüber sich verhielt. Die römische Anschauung war eine dualistische. Das Allgemeine war, so zu sagen, ausserhalb des Besondern; es war nicht jene concrete, organische Einheit, der zufolge sich Eins nur im Andern erblickt und weiss, das Einzelne immer nur auf das Allgemeine bezogen, in und durch das Allgemeine begriffen und bestimmt ist. Zwischen jenen zwei sich abstrakt gegenüber stehenden Elementen mussten daher Conflikte und Kämpfe auch unvermeidlich sein.

Dieser allgemeinen Anschauung, d. h. dieser Stellung des Einzelnen zum Allgemeinen gemäss war denn auch das Privatrecht, und das Eigenthumsverhältniss überhaupt gestaltet. Das Privatrecht hatte eine ungleich grössere Ausbildung, und das Sondereigenthum dem Staat gegenüber eine viel höhere Geltung, als etwa in Griechenland. Aber der soeben gezeichnete Dualismus der gan-

zen römischen Weltanschauung lässt sich auch auf diesem Gebiete auf das deutlichste erkennen. Der Begriff des Privateigenthums war zur höchsten Spitze und Consequenz entwickelt, ohne alle Beziehung auf das Ganze und Allgemeine. So war es z. B den Einzelnen nicht nur erlaubt, soviele Reichthümer zu sammeln als sie wollten und konnten, sondern auch über ihr Eigenthum nach absolutester Willkühr, sogar bis zur muthwilligen Vernichtung, zu verfügen — ein Recht, das aus dem römischen Codex in die meisten positiven neueren Gesetze übergieng. Diese Erscheinung ist aber nur da möglich, wo das Individuelle lediglich in seiner abstrakten, natürlichen oder schlechten Freiheit erscheint, das Einzelne noch nicht vom Allgemeinen durchdrungen, und so die Rechte der Einzelpersönlichkeit noch nicht nach einem Höheren, nach dem Allgemeininteresse, nach Allgemeinzwecken bestimmt werden. Erst, wo Alles auf das Allgemeine oder Ganze bezogen; wo das Ganze in lebendiger Einheit mit dem Einzelnen begriffen, dieses also von jenem durchwaltet, und durchherrscht wird, erst auf diesem Boden erleidet jenes unbeschränkte Eigenthumsrecht nothwendig eine Einschränkung, welche sich freilich mit der römischen Anschauungsweise und Auffassung nicht verträgt.

Etwas Schlechteres und Unsocialeres als dieses absolute Verfügungsrecht über das Eigenthum, selbst bis zur völligen willkührlichen Zerstörung, kann kaum gedacht werden. Wie bist du zu der Sache, die du nach Belieben vernichten zu dürfen wähnst, weil sie ja „dein" ist, gekommen? Ich habe sie erarbeitet, producirt, oder — was dasselbe ist, da ja das Geld nur ein anderer Ausdruck für Arbeit und Produkte ist — ich habe sie gekauft, sagst du. Gut! Aber wer hat dir denn die Werkzeuge zu dieser deiner Arbeit gemacht, wer hat das Rohmaterial geliefert? Waren dazu nicht Hunderte von Arbeitern thätig, und verhält es sich mit diesen Arbeitern und deren Werkzeugen und Rohmaterial nicht gerade wieder ebenso, wie mit dir, und mit deinen Werkzeugen, deinem Rohmaterial u. s. fort und so fort, so dass jedes Produkt, jedes Eigenthum seine Kreise in das Unabsehbare ausspannt, bis es zuletzt die ganze Gesellschaft, die gesammte arbeitende, civilisirte Menschheit in die fernste Vergangenheit hinein umfasst? Hast du es also allein gemacht? Und „dein" Wissen, „deine" Kunstfertigkeit, womit du „dein" Eigenthum producirt hast, und worauf du so stolz bist, ist dies nicht ebenfalls ein Produkt der ganzen Gesellschaft, der ganzen Geschichte, der ganzen Menschheit, also ein Produkt der gezammten Culturarbeit? Der einzelne Mensch mit diesem bestimmten Wissen, diesen bestimmten Fertigkeiten ist so gut die Arbeit der ganzen Vergangenheit, als es die verschiedenen Produktionsmittel sind, deren du dich zur Hervorbringung einer Sache bedienst, und nach beiden Seiten hin bewahrheitet sich der Satz von der Erhaltung der Kraft vielleicht nirgends so, wie hier: Alles, was wir sind und was wir haben, ist nichts als conservirte Arbeit der nahen und entfernten Vergangenheit. Und endlich: ver-

möchtest du überhaupt Etwas „dein“ zu nennen ohne dieselbe Gesellschaft mit ihrem Schutze und ihren Garantien? Wenn du dies Alles zusammenfassest; wenn du bedenkst, welch' unendliche Kette jedes einzelne Ding, das du producirt zu haben vermeinst, bis zu dir durchlaufen; welches Meer von Sorgen, Thränen und Elend es auf diesem langen Wege durchschwommen, musst du dann nicht sagen, dass, wie du selbst, was du seiest, nur in und durch die Gesellschaft seiest, so du Alles, was du habest, nur in und durch die Gesellschaft habest; dass an jedem Produkte die ganze Gesellschaft, d. h. Jeder und Alle, gearbeitet, jedes Eigenthum daher ein Erzeugniss, eine Arbeit der ganzen Gesellschaft, der gesammten civilisirten Menschheit sei, und du, im Grunde genommen, nur einen sehr winzigen Antheil daran habest, und du so weit mehr fremdes, der ganzen Gesellschaft gehörendes Eigenthum besitzest? Doch die Gesellschaft, grossmüthiger als du, lässt es dir dennoch; du magst es gebrauchen, benützen, magst es „dein“ nennen. Aber das Recht glaubt sie zu haben, dir zu sagen, dass das, was im tiefsten Sein doch mehr der ganzen Gesellschaft, der ganzen Gattung, als dem Einzelnen, als dir, gehört, der Gesellschaft, der Gattung wenigstens erhalten bleibe; dass du nicht, wie ein Kind, es zerschlagen dürfest, bloss weil du vielleicht an dem Geschätter, das es dabei verursacht, Gefallen findest, oder du deiner eiteln Zerstörungssucht Genüge thun willst. Nun, magst du es noch vernichten?

Dieses sociale Moment der Allgemeinheit, das jedem Eigenthum in gleich wesentlicher Weise anhaftet, glauben wir um so mehr jetzt schon hervorheben zu müssen, als ohne dasselbe das Eigenthum gar nicht in Wahrheit begriffen wird. Wie überhaupt jedes Einzelne nur ein solches und kein anderes ist, weil alle anderen Dinge solche und keine anderen sind; wie also jedes Einzelne von allen anderen Dingen bestimmt ist; sich in jedem alle anderen oder die ganze Welt abspiegelt, und ausdrückt: so muss auch jedes Produkt, jedes Eigenthum nothwendig in jenem ehernen Zusammenhang mit der ganzen Gesellschaft, der ganzen Gattung aufgefasst werden, so dass sich in jedem einzelnen Produkt die Arbeit, das Sinnen und Trachten der gesammten Gesellschaft, der gesammten Gattung repräsentirt. Kurz: nur im Lichte des Ganzen kann das Einzelne in Wahrheit betrachtet werden.

Konnte der Grundsatz jenes absoluten willkührlichen Verfügungsrechtes über das Eigenthum nur da entstehen, wo das Einzelne noch nicht in lebendiger Beziehung zum Ganzen erscheint, so mussten auf der andern Seite bei dieser abstrakten, dualistischen Scheidung des Allgemeinen und des Individuellen, wenn das Ganze und das Besondere mit ihren Interessen und Zwecken feindlich an einander stiessen, das letztere ohne alle Ausgleichung und Vermittlung jenem geopfert werden. So wussten z. B. die Römer bei Abtretung von Privateigenthum für Gesammtzwecke nicht einmal von einer Ersatzverbindlichkeit des Staates; es musste Grund

zu Boden für öffentliche Wege u. s. w. ohne alle Entschädigung abgegeben werden. Das Einzelne, das Einzelinteresse hatte vor dem Ganzen eben unbedingt zurückzutreten. Die Staatsgewalt, als die Repräsentation des Allgemeinen, stund mit derselben Absolutheit den Einzelnen gegenüber, mit welcher diese selbst, solange der Conflikt nicht eintrat, in ihrer Sphäre sich gebahren konnten.

Wer sich an jene Proscriptionen, Confiskationen, jene gewaltsamen Wegnahmen von Ländereien und deren Austheilung an die Soldaten der siegenden Partei, und überhaupt an alle jene Massenmorde und Gewaltthaten, welche die letzten Zeiten der römischen Republik befleckten, erinnert, der wird zugestehen, dass sich schon damals ein grässlicher, furchtbar klaffender Widerspruch mit der sonstigen, so grossen individuellen Freiheit zeigte. Ebenso wenig vertragen sich mit der sonst so bedeutenden Ausbildung des Privatrechts die tabulae novae, die Erlassung der Miethzinse von Seiten der obersten Staatsgewalt u. s. w. Und dass endlich die bekannten Kornspenden ebenso als die reinsten socialistischen Massregeln, als Staatsintervention und Staatshilfe in optima forma erscheinen, liegt auf der Hand. So nirgends eine harmonische Gestaltung; überall nur Widersprüche und Conflikte.

Später, in weiterer Entwicklung unseres Thema's wird sich noch da und dort Veranlassung geben, auf diese oder jene charakteristische Erscheinung der römischen Welt einen Blick zu werfen. Es genügt uns, hier das Princip aufgestellt zu haben, von dem aus das Ganze zu betrachten ist. Ohnehin ist ja, was die antike Welt betrifft, nur das griechische Wesen und Leben von entscheidender, typischer Bedeutung, indem sich nur dieses in jener Reinheit darstellt, die es gegenüber der mittelalterlichen sowohl, als auch der modernen Welt so scharf charakterisirt. Und nur noch einige Worte über das Eigenthumsverhältniss des jüdischen Staates.

Die jüdische Anschauungsweise ist aus der Bibel Jedem hinlänglich bekannt. Da ist Gott Zebaoth, Jehova, ein gar gewaltiger, Alles in absolutistischer Weise beherrschender Herr. Vor ihm erzittert Alles, und wird, erschreckt, stille. Er schaut die Erde an, so bebt sie; er berührt die Berge, so rauchen sie, und schmelzen vor ihm wie Wachs. Lässt er den Odem aus, so wird die Erde geschaffen; zieht er ihn zurück, so sinkt sie in Nichts dahin. Auch der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht, und das ganze Heer desselben durch den Geist seines Mundes. So er spricht, so geschieht es; so er gebeut, so steht es da. Er hängt die Erde an ein Nichts!

Nun, wie kann einem so streng theistisch und transmundan aufgefassten Gotte gegenüber bei dieser Macht und Erhabenheit über Alles, was da lebt und webt, Etwas Bestand haben? Ist da ein Festes, Insichruhendes, Selbstständiges oder Persönliches auch nur denkbar? „Ist doch der Mensch gleich, wie nichts, und fährt seine Zeit dahin, wie ein Schatten". Ein Nichts, ein Schatten! Alles, die ganze Erde, und was darin ist, gehört da nothwendig diesem Gotte

selbst, als sein rechtmässiges Eigenthum. Ganz speciell aber musste das jüdische Volk und alles Land, das es bewohnte, nachdem er es einmal — freilich ohne dass die Gründe dafür besonders einleuchten wollen — zu seinem Volke erwählt, mit Allem, was es hatte, als sein Eigenthum erscheinen. Und so war es denn auch. Nach jüdischen Begriffen gab es schlechthin kein Recht auf Grundeigenthum. Denn Jehova allein ist der Eigenthümer, der Grundherr. Die Juden waren lediglich seine Pächter, die Nutzniesser. Da also kein Eigenthum an Grund und Boden existirte, konnte es natürlich auch nicht durch Kauf, und Verkauf übertragen werden. Alle diese Manipulationen betrafen nur den Gebrauch, die Nutzniessung. Und selbst diese galten nach einer bestimmten Reihe von Jahren nicht mehr; es trat der status quo ante vollständig wieder ein. Sagen wir es noch einmal: also kein Recht auf Grundeigenthum nach jüdischen Begriffen. Wir werden später sehen, wie dieser Gedanke, wenn auch unter ganz verschiedener Weltanschauung, da und dort wieder erscheint.

Und nun zur mittelalterlichen Weltanschauung!

Zweites Kapitel.

Das Mittelalter.

Im Mittelalter begegnen wir zwei ganz verschiedenen Anschauungsweisen, die mehr neben und ausser einander, als in organischer Einheit und wahrer Vermittlung sich darstellen, und die mit der Fülle der aus ihnen hervorgegangenen Erscheinungen jenen Reichthum des Lebens, aber auch jene Gegensätze und Widersprüche, wodurch sich die mittelalterliche Welt vor jeder anderen so sehr unterscheidet, erzeugten. Es sind dies die christliche und die germanische Anschauungsweise, die man, wie wir glauben, zum richtigen Verständniss des Mittelalters wohl auseinander halten muss.

Das Christenthum hat offenbar eine ganz rigoristische Seite an sich. Gott ist zwar Mensch geworden, und insofern liegt darin ein das Menschliche erhöhendes, mit dem Göttlichen versöhnendes und vermittelndes Moment. Aber wenn diese Menschwerdung nicht pantheistisch aufgefasst werden soll, so muss nothwendig das Göttliche ganz entschieden über das Menschliche vorherrschen. Und zwar muss der Unterschied zwischen Göttlichem und zwischen Menschlichem durchaus ein absoluter, ein unendlicher sein. Zudem hat man wohl zu beachten, dass ja die Menschwerdung Gottes im Christenthum nur eine vorübergehende, abnormale Er-

scheinung ist, dass daher Christus erst dann wieder in seiner vollen Herrlichkeit oder in seinem Wesen sich darstellt, wenn er das Menschliche abgelegt, und wieder in einer völlig verschiedenen erhabeneren Region weilt, dass also hier ein ganz anderes Verhältniss obwaltet, als im Pantheismus, wo Gott in ewiger und nothwendiger, mithin bleibender, von seinem Begriffe selbst verlangter Einheit mit dem Endlichen gefasst wird, sein wahres Wesen und Selbstbewusstsein nur in und durch den Menschen möglich ist. Und gewiss hat in einer Hinsicht das Endliche, Bestimmte und Individuelle da, wo das Unendliche oder Göttliche sich selbst zu ihm entfaltet und ausbreitet, in ihm selbst seinen Inhalt und seine Wirklichkeit finden soll, einen ungleich höheren Werth, als da, wo das Absolute in abstraktem Fürsichsein ausser und über dem Endlichen schwebt, wenn freilich in anderer Beziehung auch im Pantheismus das Endliche gegenüber dem Unendlichen und Göttlichen wieder ganz verschwindet. Immerhin kann also nach christlicher Anschauung das Endliche gegenüber dem Unendlichen nur als ein Nichtiges, ein gar nicht Seinsollendes erscheinen. Alles sollte daher aufgehen und verschwinden in Gott: nicht nur das Sinnliche, sondern auch die Einzelpersönlichkeit, das Ich überhaupt, so dass Gott schlechthin allein herrsche, Gott Alles in Allem sei, das einzige bestimmende und bewegende Princip. Nach der streng christlichen Anschauung kann der Begriff der Persönlichkeit, d. h. dieses In- und Aufsichselbststehens, dieses Aussichselbstsichbestimmens, also dieser geistigen, abgegrenzten Monade und besonderen souveränen Sphäre kein Raum, keine Geltung finden. Solange ich mich nicht völlig in Gott versenke, und mein Selbst nicht dergegestalt in den Ocean des Unendlichen untertauche, dass ich ganz darin verfliesse, und nichts Eigenes und Besonderes mehr bin, habe ich die höchste Stufe der Vollendung noch nicht erreicht.

Dieser Negation des Sinnlichen und Persönlichen entsprach denn auch, wo immer dieses im Christenthum enthaltene Moment scharf gefasst, und ernst und energisch hervorgehoben wurde, die Stellung und Geltung des Privateigenthums. Es ist bekannt, dass sich nicht nur die ausgezeichnetsten Kirchenväter gegen das Privateigenthum ausgesprochen, sondern auch dass ganze christliche Gesellschaften und Sekten gegen den Sonderbesitz eine feindselige Haltung eingenommen. Wir wollen nur an die Manichäer, an die pantheistische Sekte der Brüder und der Schwestern des freien Geistes, an die einem spirituellen Pantheismus huldigenden Anabaptisten, und die anderen communistischen Corporationen aller Art erinnern, welche in den christlichen Ländern die grösste Verbreitung fanden, und über enorme Mittel in geistiger und materieller Beziehung zu gebieten hatten. Alle diese Individuen, Sekten und Vereine, wie verschieden sie auch in ihren religiösen Ansichten sein mochten, hatten die Lehre mit einander gemeinsam, dass alles Besondere und Individuelle schlechthin unterzugehen habe in Gott und Göttlichem, und dass das Sinnliche und Irdische zu verachten

und zu fliehen sei. Aus dieser doppelten Beziehung war über das Privateigenthum der Stab durchaus gebrochen. Denn es ist ja ganz besonders das Privateigenthum, durch welches das, was man die individuelle Persönlichkeit nennt, vorherrschend genährt, und aufrechterhalten wird. Erst in jener Sphäre, die ich die meine nenne, innerhalb deren ich mich mit voller Freiheit und Unabhängigkeit bewegen und gebahren kann, erst da ist es mir vergönnt, mich zu jenem festen, gewissermassen undurchdringlichen souveränen Punkte herauszubilden, ohne den sich die Persönlichkeit in der Regel nicht zu denken vermag. Und wenn das Sinnliche, Materielle eine so höchst untergeordnete Geltung hat, oder gar als ein Nichtiges, Schlechtes angesehen wird, wie kann ich es dadurch, dass *ich* jeden Anderen davon ausschliesse, gleichsam unverletzlich machen und heiligen, und ihm so einen Werth beilegen, den es einmal durchaus gar nicht besitzen soll? Und muss nicht das Eigenthum mich nothwendig an sich ziehen, und einen nur zu grossen Theil meiner Mühen, Sorgen und Gedanken in Anspruch nehmen? Man weiss ja, dass das Eigenthum uns mit tausend Banden an das Irdische, an die Welt, knüpft; man weiss ja, dass man nicht zu gleicher Zeit Gott und dem Mammon dienen kann. In dieser Beziehung sagt auch J. Böhme: „ist es, dass du willst allen Dingen gleich werden, so musst du alle Dinge verlassen, und deine Begierden von ihnen abwenden und das nicht begehren, noch dich um das annehmen, und es zu einem Eigenthum besitzen, das Etwas ist. Denn sobald du Etwas in deine Begierden fassest, und zum Eigenthum einlässest und nimmst, so ist das Etwas Ein Ding mit dir und wirkt mit dir in Einem Willen; so bist du schuldig, dasselbe zu beschirmen, und dich dessen anzunehmen als deines eigenen Wesens. So du aber nichts in deine Begierden einnimmst, so bist du von allen Dingen frei und herrschest zugleich auf Einmal über Alle Dinge.“ Nehmen wir noch dazu die Begriffe, die man allgemein von einem Unschulds- und Naturzustande hatte, einem Zustande, dessen Realisirung als die eigentlich sittliche Aufgabe erschien, und erinnern wir uns des Princips der Gleichheit, das im Christenthum liegt, dann wird es begreiflich sein, dass eine einfache Consequenz, oder vielmehr nur eine Anwendung der hier dargelegten Anschauung nothwendig zu allen jenen communistischen Gesellschaften und Secten führen musste, die das Mittelalter so sehr kennzeichnen, aber schon im Judenthum an den Essäern, und in der indischen Religion an den zahlreichen Mönchsklöstern, und zwar in Folge einer ganz ähnlichen Anschauung, ihre Vorläufer hatten.

Schon die erste christliche Gemeinde in Jerusalem war auf ein entschieden communistisches Princip basirt: sie hatten Alles gemeinschaftlich, heisst es im Bibeltext. Wir wissen zwar wohl, dass man vielfach darin nur eine allgemeine Hilfskasse sehen wollte. Doch unterliegt es keinem Zweifel, dass der ganze Geist jener Gemeinde obige Worte wirklich in dem Sinne, den wir ihnen gegeben, verstehen lasse. Denn wer, wie sie nur von Einem Gedanken er-

füllt ist; nur Ein Ziel vor Augen hat, und schlechthin gänzlich darin aufgeht, der kann alles Andere nur als ein Nichtiges ansehen, und keinem Dinge einen solchen Werth beilegen, wie es derjenige thut, der etwas **ausschliesslich** sein nennt. Besonders aber mag dies dann seine Geltung haben, wenn jenes Ziel ein religiöses, ein auf das Ueberirdische und Jenseitige gerichtetes ist, und somit alles Dasjenige in's Spiel kommt, was wir schon oben in dieser Beziehung vorgebracht. So angesehen konnte das Urchristenthum dem Eigenthume nur feindlich sein. Die ersten Christen bildeten eben einen auf Moralität und Solidarität gegründeten Verein. Wir werden aber später sehen, welche Rolle in socialer Beziehung besonders letzterer Begriff spielen wird. — Das Urchristenthum wollte gleichsam eine Familie errichten auf der Basis gegenseitiger Liebe und Brüderlichkeit. Ist aber unter Brüdern, wenn Ernst mit diesem Gedanken gemacht werden sollte, nicht Alles gemein? Und muss die wahre Gleichheit und Einheit durch das Sondereigenthum mit seinen Abgrenzungen, Ausschliessungen, und den so vielfach divergirenden Interessen nicht nothwendig getrübt, am Ende gar unmöglich gemacht werden? Hat doch Plato ganz auf dieselbe Weise das gemeinschaftliche Eigenthum seiner Wächter, oder der eigentlichen Bürger zu begründen gesucht. Der Unterschied ist nur der, dass dasjenige, in dem der Einzelne seine Persönlichkeit mit Allem, was d'rum und d'ran ist, aufgehen lassen sollte, im Christenthum Gott und Göttliches, bei Plato aber der Staat ist, und dass die Gleichheit und Einheit, welche durch das Aufgeben jedes Besonderen und Einzelnen bewirkt werden sollte, dort eine religiöse, hier aber eine politische ist. Die Persönlichkeit und das damit verwachsene Privateigenthum hat aber bei Beiden ganz dieselbe Stellung, d. h. Beider Zwecke sind nur durch dieselben Mittel zu erreichen. Wie verhält sich aber in dieser Beziehung das Christenthum in seiner späteren Entwicklung, namentlich im Höhepunkte seiner Macht? Hat es da auch den socialistischen Charakter seiner ersten Anfänge?

Bekanntlich hat seit etwa dem 10. Jahrhundert die Kirche angefangen, sich eine ganz andere Gestalt zu geben. Indem sie die Schranken des bloss Innern, des bloss Religiösen, in denen sie bisher festgebannt war, durchbrach, sollte sie ihre Herrschaft auch auf das Aeussere, das Politische ausbreiten, und so die ganze christliche Menschheit in einem Reiche vereinigen, ein Gedanke, den erst die Socialisten der neueren Zeit wieder aufnahmen, und den sie in ihrer Art durch ein die ganze Menschheit umschlingendes Band der Solidarität durchzuführen suchen. In der Regel erfährt gerade diese Tendenz der Kirche den allerbittersten Tadel. Und doch ist die Theokratie, die sie anstrebte, nichts anderes als die einfache Consequenz ihres Fundamentalprincips. Oder soll die „absolute", „göttlich" geoffenbarte Wahrheit, in deren Besitz zu sein die Kirche behauptet, sich nicht schlechthin nach allen Richtungen realisiren, die gesammten Verhältnisse

nach sich ordnen und bilden, auch dem Staate, der Gesellschaft den ihr adäquaten Ausdruck geben, auch diese durchdringen und beleben, auch diese in Einheit und Harmonie mit sich gestalten? Und wenn sie unfehlbar diese Mission hat, muss sie dann nicht auch die entsprechende Gewalt haben, wie sie denn nur in dem Besitze auch der äusseren, politischen Macht den Widerstand und die Hindernisse, die sich ihr entgegenstellen, sicher zu vernichten vermag? Ein bloss Inneres, das sich nicht auch im Aeusseren zu verwirklichen vermag, ist gewiss sehr zweifelhafter Natur. Iedes Prinzip hat vielmehr nur in dem Masse Wahrheit, als es die Welt nach sich umzugestalten im Stande ist. Die Idee, dass die Kirche auch das Weltliche beherrschen, auch dem Staate eine ihr entsprechende Ordnung und Einrichtung geben müsse, war daher so sehr in ihrem ganzen Standpunkte gegründet, dass wir uns über den Versuch jener die ganze Welt umspannenden Theokratie kaum mehr wundern sollten. Die Kirche musste den Versuch machen; er war für sie geradezu die Probe ihrer Wahrheit. Bekanntlich ist sie damit gescheitert; und so liegt es auf der Hand, dass in dem Moment, wo sich diese ihre Ohnmacht offenbarte, sich auch historisch ihre Unwahrheit enthüllte, auch historisch constatirt ward, dass die Welt für andere Mächte „präformirt" ist, dass sie anderen Mächten gehört, dass der „Weltplan" ein ganz anderer ist, als die Kirche meint.

So begreifen wir denn die Lehre vollständig, dass der Papst mit einer der göttlichen Providenz analogen Wachsamkeit und Voraussicht über die Menschheit in ihren socialen und politischen, wie in ihren religiösen Beziehungen als oberster Aufseher und Herrscher gesetzt sei, und jeden Widerstand sofort brechen müsse, hoch über jeder irdischen Macht und Schranke stehend; wir begreifen jetzt die Lehre, dass die gesammte Menschheit Ein Leib sei, der für sich und ohne den Papst noch entseelt, und erst durch den Papst, als seine Seele, belebt und bestimmt werde, dass dieser Seele, d. h. dem Papste, daher die Herrschaft über die ganze christliche Welt zukomme, dass er Monarch und Herr der Welt, seine Autorität die Basis, das Band und die bewegende Intelligenz derselben sei. Aber wir begreifen auch zugleich, dass da, wo der Papst, gleichsam an die Stelle Gottes tretend, als die eigentlich bewegende Seele der Geister aufgefasst wird, von einer Persönlichkeit, und folglich auch von einem Eigenthum ebenso wenig der Rede sein kann, als im Pantheismus, nach dem, weil hier ganz ähnlich Gott allein als die Alles bestimmende Seele gedacht wird, ebenfalls die Einzelpersönlichkeit, und damit auch das Eigenthum negirt wird, dieses in Wahrheit nur jener Weltseele selbst, d. h. dem Allgemeinen, zufällt. Ueberhaupt ist bei einem solchen Absolutismus, wie er in der katholischen Kirche hervortrat, ein Eigenthum rein undenkbar. Denn soll derjenige, der so ganz absolut über die Seelen gebietet, nicht auch über die Sachen gebieten? Kommt dem Herrn nicht auch das Eigenthum des Sklaven zu, oder kann überhaupt der Sklave Eigenthum besitzen? Die Sachen mussten ebenso unbedingt

dem Papste dienen, wie die Geister; Schranken, Grenzen, die ihm Halt geboten, die für ihn undurchdringlich waren, die sich ihm gewissermassen als ein Selbstständiges, Souveränes entgegenstellten, und so seine Macht brachen, zersplitterten, konnte es hier gar nicht geben; Alles gehörte daher im Grunde nur dem Papste, Alles war der Kirche.

Man glaube aber ja nicht, dass nur wir diese Consequenz ziehen. Nein, die Päpste selbst sind es, die sich als die alleinigen Eigenthümer aller in der Kirche d. h. der Welt befindlichen Dinge deklarirt haben. So erklärte Gregor VII. auf der Synode zu Rom 1080: „wir wollen der Welt zeigen, dass wir Königreiche, Herzogthümer, Grafschaften, kurz die Besitzungen aller Menschen Jedem nehmen und geben können. Und Gregor IX. erklärte, der Papst sei eigentlich der Herr und Gebieter der ganzen Welt, der Sachen sowohl als der Personen. Dasselbe direkte Dominium über die Welt und alles darin Befindliche nahm dann Innocenz IV. als ganz selbstverständlich in Anspruch. Und wenn Päpste nicht nur Familien und Städte, sondern ganze Staaten für vogelfrei erklärten, sie der Plünderung preisgaben, Leibeigenschaft und Sklaverei über sie verhängten, so ist dies lediglich aus der Voraussetzung zu erklären, dass der Papst nicht nur unbedingter Herr der Menschen, sondern auch aller Sachen sei.

Und so dürften wir kaum zu viel behaupten, wenn wir sagen: Hätte die Kirche ihre theokratische Idee der Weltherrschaft wirklich durchgesetzt; wäre es ihr wirklich gelungen, alle jene Kräfte und Mächte, die sich gegen sie empörten, und ihr den Sieg entwanden, zu bewältigen, zu vernichten, so böte die Welt ein Schauspiel dar, wie es sich die Phantasie kaum vorstellen kann: die ganze Christenheit zeigte die Erscheinung eines einzigen Staates, dessen unbedingter Herrscher der Papst wäre, und der, möglichst orientalischen Gepräges, eine völlig socialistische Gestaltung aufwiese, jedenfalls für socialistische Plane und Ideen den allergünstigsten Boden hätte; es müsste denn nur sein, dass die Massen zum Gefühl und Bewusstsein ihres Elendes gar nicht gekommen wären, dass die Klostersuppen, der Bettel, die Spitäler und die Armenunterstützungen überhaupt vollständig genügt hätten, folglich ein Bedürfniss nach einer communistischen Einrichtung dieses Reiches gar nicht vorhanden gewesen wäre.

So erschiene denn der Katholicismus socialistisch in seinen Anfängen, socialistisch in seinem Höhepunkte. Dort wie hier ist der Grund ein und derselbe: es ist das Aufgehen, Verschwinden jedes Individuellen, Besonderen, Persönlichen, und entschiedenes Vorherrschen des Einheitlichen, Gemeinsamen. Die Stimmung der ersten Christen sowohl, wie der schrankenlose, Alles absorbirende Absolutismus des späteren Papstthums — vorausgesetzt besonders, dass derselbe wirklich in jeder Beziehung durchgesetzt worden wäre — mussten gleichmässig einen derartigen Zustand, eine derartige Disposition der Gemüther und Geister erzeugen, dass ein auf communistischer oder socia-

listischer Grundlage überhaupt erbautes Leben vielleicht sogar als nothwendige, jedenfalls aber als sehr mögliche Folge erscheinen musste.

Und so geschah es denn auch nur in diesem Geiste des mehr auf das Einheitliche und Gemeinsame gerichteten Katholicismus, dass die ersten Kirchenväter und die vornehmsten Zierden der Kirche sich in einem dem Privateigenthum durchaus feindseligen Sinne aussprachen. So zum Beispiel Chrisostomus, der in seinen Homelien sagt: Niemand nenne Etwas sein eigen, denn von Gott haben wir Jegliches empfangen und Mein und Dein sind Worte der Lüge; so Anselm von Canterbury, der das Wort Eigenthum geradezu hasste; so Duns Scotus der in dem Sonderbesitze keine Sache des göttlichen Gesetzes, sondern nur eine Folge der Sünde (d. h. des Sichabtrennens, des Sichaufsichstellens, Persönlichwerdens) erkennt; so endlich Ambrosius, der sagt: Unser Herr wollte, dass die Erde der gemeinsame Besitz aller Menschen sei.

Und wenn ein neuerer rennomirter katholischer Schriftsteller behauptet, dass lediglich der Katholicismus das Princip der Liebe besitze, und wenn er dies damit begründet, dass er, der Katholicismus, allein die Geister durch ihre Unterwerfung unter die göttliche Wahrheit der Selbstheit, d. h. des Unterscheidenden in ihnen, entleere und entkleide, in gleichem Masse sie mit der einenden, höchsten Wahrheit erfüllend; dass in ihm allein die Brüderlichkeit und Gleichheit kein Spott sei; in ihm allein Alle nur einen einzigen Gedanken, nur ein einziges Herz, nur eine einzige Seele (wir haben diese Seele bereits kennen lernen) und nur einen einzigen Odem in einer einzigen Brust hätten; oder wenn es von der Einigung desselben Katholicismus heisst: „Ist die Wahrheit in der höchsten Potenz, die Urwahrheit und Endwahrheit, die unbegrenzte und ewige Wahrheit, der wir uns nicht aufschliessen können, ohne ihrer Herrschaft all unser Denken und Wollen zu unterwerfen, so wird nothwendig auch die Einigung, welche sie erzeugt, dieser ihrer Macht und Souveränität entsprechen. Wenn sie die Wahrheit gelten liessen, ohne dass Alle zugleich auch ihre ganze Bedeutung anerkennten, so würden sie mehr nur in einer sehr unvollkommenen Weise vereinigt, weil ein Theil diese oder jene besondere Neigung und Vorliebe haben würde, welche dem anderen Theile fremd wäre, die Verschiedenheit aber in den eigentlichen Neigungen überwiegen und demzufolge die Einheit schwächen würde, die nur noch auf der als untergeordnet erachteten gemeinsamen Wahrheit beruhte, wie es sich z. B. mit der mathematischen Wahrheit verhält, die nicht die Bedeutung unseres einzigen Zieles hat, und darum, obschon sie allen Mathematikern gemeinsam ist, dennoch unter ihnen nur eine sehr unvollkommene Einigung zu Wege bringt“ — wenn man, sagen wir, in dieser Weise die Einigung des Katholicismus dargestellt und motivirt sieht, muss man da nicht unwillkührlich auf den Gedanken kommen, dass auf dem Grunde dieser Einigung die schönsten socialistischen Blumen in aller Ueppigkeit aufschiessen könnten? Hat nicht Plato

in ganz ähnlicher Weise die Güter- und Weibergemeinschaft seines Staates begründet?

Von dem socialistischen Charakter des Katholicismus zeugt endlich auch der Umstand, dass die späteren Socialisten den Katholicismus bald geradezu nur copirt, bald ihm sonst ihre volle Vorliebe und Sympathie zugewendet. So z. B. Campanella. Durch die Werke Campanella's (sagt M. Carriere) zieht sich überall wie ein rother Faden, die Hoffnung auf ein goldenes Zeitalter, das wiederkehren, und mit dem tausendjährigen Reich und der Rückkunft des Heilandes eins sein werde. Ein Bild solch' glückseligen Zustandes hat Campanella in seinem „Sonnenstaat" entworfen; und dass er die Gütergemeinschaft und völlige Brüderlichkeit der Menschen nicht nur für ausführbar, sondern auch für das alleinige Heil ansah; dass es ihm mit seinen Idealen Ernst war, und er an deren Verwirklichung dachte, dies spricht er unverholen aus, dies beweist sein unablässiges Preisen der ersten christlichen Vereine, denen Alles gemeinsam gewesen sei, sowie seine Polemik gegen den Privatbesitz, in welchem er die Quelle aller Uebel erblickte. Campanella predigte Gütergemeinschaft als die Grundlage einer vernünftigen Organisation der Gesellschaft; er wollte ein harmonisches, auf Liebe gegründetes Leben, das die Dichter goldenes Zeitalter, die Philosophen den besten Staat, die Propheten das Reich des Messias genannt. Er hofft von der Hierarchie die Vollendung der christlichen Lebensordnung, wenn nur erst äusserlich Ein Hirt und Eine Heerde sei. Der Fürst im „Sonnenstaat" des Campanella ist ein Priester; er ist Oberhaupt der geistlichen und weltlichen Angelegenheiten. Friede und Glück blüht nur in der Einheit; nach Einem Reiche strebte schon Constantin, schon Karl der Grosse; der Papst, beider Schwerter mächtig, wird einst über Alles triumphiren. So bilden die Menschen dann Eine Familie, in welcher Alles gemeinsam ist; das Eigenthum wird nur da erstrebt, wo dieselben getrennt leben. In der „Spanischen Monarchie" sucht Campanella anzugeben, wie dieselbe die Herrschaft über alle Völker und Länder erlangen könne, auf katholischer Basis mit Vernichtung aller Ketzer oder Protestanten.

Sehr bezeichnend ist auch die Stellung, welche Saint-Simon, nach dem bekanntlich der Staat der alleinige Eigenthümer des Bodens, sowiesämmtlicher Kapitale ist, zum Katholicismus einnimmt.

Nach Saint-Simon beruht der ganze wahrhaft göttliche Theil der christlichen Religion auf dem Princip, dass die Menschen als Brüder mit einander leben sollen. Gott selbst habe die christliche Kirche gegründet, und die Häupter der Urkirche hätten nicht nur allen Völkern Liebe und Eintracht gepredigt, sondern auch ausdrücklich und mit der grössten Bestimmtheit den Mächtigen erklärt, dass es ihre erste Pflicht sei, alle Mittel zur Verbesserung der sittlichen und physischen Existenz der Armen anzuwenden. Doch habe das Urchristenthum der Gesellschaft nur eine theilweise und sehr unvollständige Organisation gegeben. Die Rechte des

Kaisers seien von den der Kirche beigelegten getrennt geblieben. Gebt dem Kaiser, was des Kaisers — so laute die bekannte Maxime, welche diese beiden Gewalten getrennt habe. Die weltliche Gewalt habe fortwährend ihre Herrschaft auf das Recht des Stärkeren gegründet, während die Kirche gelehrt, die Gesellschaft dürfe nur solche Institutionen als rechtmässige anerkennen, welche die Verbesserung des Looses der ärmsten Classe zum Zwecke hätten.

Bis auf das fünfzehnte Jahrhundert, sagt Saint-Simon weiter, habe die Kirche ziemlich consequent den Grundsatz befolgt, die Macht der Gewaltigen, von denen die Ausbeutung des Schwachen ausgegangen sei, zu beschränken. Gegen das Ende des 15. Jahrhunderts aber habe die Kirche eine ganz andere Politik angenommen: die geistliche Gewalt habe aufgehört, mit der weltlichen in Kampf zu liegen und sich mit den untersten Classen der Gesellschaft zu identificiren; ihr einziger Gedanke sei gewesen, die durch die Anstrengungen der streitenden Kirche erlangten Rechte und Privilegien zu wahren. Zu diesem Zwecke habe die Kirche sich unter den Schutz der bis dahin von ihr bekämpften weltlichen Gewalt begeben, und mit den Königen einen Vertrag dahin abgeschlossen, dass sie, die Kirche, ihren ganzen Einfluss auf die Gläubigen aufbieten werde, um den Königen zur Willkührherrschaft zu verhelfen; sie werde dieselben für Fürsten von Gottes Gnaden erklären und die Lehre von passivem Gehorsame predigen, überhaupt die Interessen der Reichen und Gewaltigen als die der Armen in den Augen Gottes beherrschend hinstellen. Als Gegenleistung für diese Dienste, dafür, dass sie der weltlichen Gewalt (deren Ursprung gottlos sei) sich unterordne, und aufgehört habe, die Sache der ärmsten Classe zu vertreten, verlange sie von den Königen, dass diese ihr den Besitz der Reichthümer, sowie aller Privilegien gewährleisteten. Das Erste und Nothwendigste aber sei, dass die Kirche diese falsche Position verlasse, und auf ihr wahres Princip zurückgehe; dass die Gewalt des Kaisers vollständig aufgehoben werde, wodurch allein es möglich sei, dass die Geistlichkeit zu einem einheitlichen Wirken zurückkehre, und die Arbeiten des ganzen Menschengeschlechtes durch sie dann wieder eine einheitliche Richtung erhielten. — Man sieht: das Ideal des Katholicismus ist Saint-Simon der Zustand, in welchem die Kirche, mit vollständiger Beseitigung der weltlichen Gewalt, ganz allein die Menschheit regiere, ein Zustand, wie ihn die Päpste seit dem 10. Jahrhundert angestrebt haben. Und Saint-Simon wusste, warum er diesen Zustand als den allein wahren gepriesen.

Und erst die Schüler Saint-Simon's, die Bazard's, die Enfantin's! Bei ihnen zerfallen die Menschen in drei Classen: 1) die Künstler oder Priester, 2) die Gelehrten oder Theoretiker, und 3) die Industriellen oder Arbeiter. Eine unendliche Kette führt vom niedrigsten Arbeiter bis zum Papst hinauf, welcher als der Künstler κατ' ἐξοχήν d. h. als der gefühlvollste und intelligenteste Mensch

von Allen angesehen werden kann. Alle Privilegien der Geburt sind abgeschafft; die Classificirung der Menschen in der neuen Hierarchie aber erfolgt auf dem Wege der Wahl von Oben nach Unten. Die Capacität allein bestimmt den gesellschaftlichen Rang, und jede Capacität wird nach ihren Werken belohnt. Der Papst, der durch Acclamation ernannt wird, ist allmächtig; er ist es, der die hohen Capacitäten auswählt, um sich damit zu umgeben. Diese Capacitäten berufen sodann, unter den Augen des Papstes, wieder andere, deren Funktionen in der gesellschaftlichen Hierarchie die unmittelbar niedrigere Rangstufe einnehmen, und so geht es fort bis zur untersten. So classificirt dann am Ende der Papst direkt oder indirekt sämmtliche Capacitäten; der Papst ist das lebendige Gesetz und Jeder ist ihm unbedingten Gehorsam schuldig.

Nun, ist diese Organisation der Gesellschaft nicht geradezu eine Nachäfferei der mittelalterlichen Kirche? Hier wie dort dieselbe absolute Willkührherrschaft eines Einzigen über die ganze Welt; dieselbe Hierarchie successiver Absorptionen des gesammten Menschengeschlechts, kurz derselbe Lamaismus.

An Lamennais brauchen wir nur zu erinnern. —

Doch es ist Zeit, dass wir nun, sozusagen, zum Widerpart des hier gezeichneten Systems, zur germanischen Anschauungsweise übergehen.

Mit den Germanen trat ein völlig neues Princip in den Process der Weltgeschichte ein, das Princip der Subjektivität, des Individualismus und zwar in einer Lebhaftigkeit und Energie, dass an den germanischen Völkern der Socialismus jedenfalls seine entschiedensten und hartnäckigsten Gegner finden wird. Die germanische Anschauungsweise muss durchaus als ein Gegensatz zu der soeben geschilderten christlichen begriffen werden. Wenn das Ideal der letzteren die individuelle Selbstständigkeit im Gemeinsamen und Allgemeinen völlig aufgehen und verschwinden lässt, so ist in jener die Besonderheit auf das allerschroffste ausgebildet und entwickelt. Da schloss sich Jeder, wo möglich als ein völlig souveräner Punkt von den Andern ab, so dass das Ganze in lauter selbstständige Monaden zerschlagen war. Nur dadurch, dass sich die Unfreien in ihren verschiedenen Abstufungen an die Freien anlehnten, bildeten sich neben den autonomischen Gemeinen und Korporationen weitere Verbände, die aber alle in Beziehung auf eine höhere Einheit, sozusagen, völlig unabhängig dastunden. Der Fürst selber war nur der Erste unter Seinesgleichen, d. h. unter den Freien, nicht aber von ihnen verschieden, als der Repräsentant des Allgemeinen, und Einen. Auf diesem Standpunkte konnte von einer Unterordnung unter ein Höheres, mithin von einer Staatsgewalt im antiken oder auch im modernen Sinne nicht die Rede sein. Die subjektive, individuelle Freiheit war in höchster Blüthe.

Mit einer solchen Vorherrschaft der Einzelfreiheit konnten Gesetze, d. h. objektive für Alle geltende Rechtsregeln, kaum

bestehen. Und wirklich finden wir auch, dass der eigentliche Begriff solcher allgemeinen Normen fast gänzlich mangelte. In dieser Hinsicht bildet die germanische Anschauungsweise insofern einen Gegensatz zu der römischen Auffassung des Rechtsbegriffs, als hier der objektive, oder Gesetzesbegriff, dort der subjektive, oder Freiheitsbegriff vorherrschte und überwog. In der germanischen Welt kannten die Einzelnen sowohl, als die Korporationen nur solche Rechtsformen, die sie selbst als Einzelne, als Korporationen entweder in der Form des Vertrags oder kraft ihrer Autonomie nach eigener Willkühr und Selbstbestimmung aufgestellt hatten, und die von keiner Staatsgewalt einseitig, ohne Einwilligung der dabei Betheiligten, aufgehoben oder abgeändert werden konnten. Nach dem germanischen Rechte hatte also die Autonomie eine viel grössere Ausdehnung als nach dem römischen. Auf diesem Boden musste natürlich Alles, wie unter souveränen Gewalten, im Wege des Vertrags bestimmt werden und die nothwendige Folge war die, dass es ebenso viele verschiedene Rechte als Verträge gab, und dass die Sonderfreiheiten und Privilegien allgemeine Normen oder Gesetze gar nicht aufkommen liessen, oder doch fast bis zur gänzlichen Unterdrückung überwucherten. Nimmt man noch dazu, dass nach einer solchen Anschauungsweise das Faust- und Fehderecht als eine ganz unerlässliche Bedingung der Freiheit erscheint, indem eben der Freie nicht in einem Höheren, dem Allgemeinen, sondern nur in sich, als Einzelnem, den Grund seiner Verpflichtungen, also auch nur sein Urtheil als die Norm seines Handelns betrachtete, nur er über Recht und Unrecht entscheiden wollte, wie denn da, wo sich jeder Freie gleichsam als souverän ansah, nothwendig auch jeder Freie Krieg führen durfte: nimmt man — sagen wir, dies noch hinzu, dann können wir solche Verhältnisse gegenüber der antiken oder der modernen Anschauungsweise nur als Unstaatlichkeit, als Anarchie bezeichnen.

Dieser so entschiedenen Vorherrschaft des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen entsprechen denn auch die Eigenthumsverhältnisse auf das vollkommenste.

Ebenso frei und unbeschränkt, als die Individuen und Korporationen, war auch das Eigenthumsrecht. Wodurch sollte es auch beschränkt worden sein, da ja eine eigentliche oberste Staatsgewalt gar nicht vorhanden war? So gab es keine Macht, welcher unter dem Namen von Steuern Eigenthumstheile zu öffentlichen Zwecken abgetreten werden mussten. Vielmehr waren im Mittelalter die Steuern rein freiwillige Gaben der freien, souveränen Landeigenthümer. Dem vollen freien Gute haftete unmittelbar der Charakter der Immunität an, es verlieh Patrimonialherrschaft und Gerichtsbarkeit, ja sogar Landeshoheit, also Rechte, wie sie nur dem Souveräne eigen sind. Daraus ist die gewiss merkwürdige Erscheinung zu begreifen, dass im deutschen Rechte das öffentliche und das Privatrecht ganz in einander übergiengen, indem häufig die Institute des Privatrechts ein politisches gouvernementales

und umgekehrt die Institute des öffentlichen Rechtes ein privatrechtliches Gepräge trugen. So konnten kaiserliche Rechte von den Reichsständen als Eigenthum besessen, zu einem Gegenstande des Privatrechts gemacht werden, indem sie von einer Person an eine andere veräussert werden konnten. Ueberhaupt war Alles, was man Regalien nennt, ein Zubehör des ächten Eigenthums an Grund und Boden. Diese Verhältnisse können daher am treffendsten dadurch bezeichnet werden, dass man sagt, es sei nach dem germanischen Rechte des Mittelalters Alles privatrechtlich gewesen.

Auf diese einseitige Anschauung ist die jedes öffentliche Recht aufhebende Theorie des Herrn v. Haller und Anderer gegründet, jene faustrechtslustige Junkertheorie, beruhend auf lauter freien Verträgen, welche, mit dem Rechte beliebiger Lossagung, die souveränen Bürger unter einander, und die Unterthanen mit den patrimonalen, militärischen und geistlichen Schutzherrn schlossen — also blosse Privatschutzvereine ohne jegliches Gesellschaftsverhältniss und Recht, ohne irgend eine Idee von Gemeinwesen, Gemeingeist und Staat, und folglich denn auch ohne alle gemeinsame Bürgerpflicht des Beitrags zu den Lasten und der Vertheidigung des Ganzen.

Auf diesem Boden kann also von einer im Interesse der Allgemeinen auferlegten Beschränkung des Eigenthumsrechts keine Sprache sein. Die Privaten konnten ohne alle öffentlichen Gesichtspunkte, ohne alle Rücksicht auf das Ganze nach reiner Willkühr und Selbstsucht über ihr Besitzthum schalten und walten, und sich auch soviele Liegenschaften erwerben, als sie nur im Stande waren, was, wie wir gesehen, gegen das griechische Alterthum einen nicht geringen Gegensatz bildet. Das Eigenthum war zwar auch gewissen Beschränkungen unterworfen. Abgesehen davon, dass alle Verfügungen von Todes wegen nur mit grossen Einschränkungen statthaft waren, dass also die gesetzlichen Erben ein volkrechtlich garantirtes Erbrecht hatten, und dieses nicht durch Bestimmungen des Erblassers vereitelt werden konnte, so ist es ausgemacht, dass zur Veräusserung von Alloden die Einwilligung der Erben, wenigstens in der späteren Zeit des Mittelalters, durchaus nöthig war. Und wer kennt nicht jene Rechtsinstitute, wornach Güter weder veräussert, noch auch vertheilt werden durften, sondern eben unbedingt eo ipso auf den durch das Gesetz bestimmten Erben übergiengen? Wir meinen die sog. Familienfideicommisse, Majorate, Senoriate, Primogenituren u. s. w. Diese Beschränkungen des freien Verfügungsrechts waren aber nur von dem Interesse der Familie auferlegt, von dem Interesse, welches adelige oder regierende Familien an der Erhaltung des Glanzes und der politischen Bedeutung ihres Hauses haben mussten. Aber wenn wir die Sache etwas schärfer in das Auge fassen, so erscheinen jene Beschränkungen alle gerade als Aeusserungen des unbedingten Verfügungsrechts und mithin als Ausflüsse des freiesten Eigenthums, insofern nemlich der Familienherr, ohne durch Rücksichten

auf höhere Interessen im geringsten gebunden zu sein, dergleichen Bestimmungen treffen konnte, mithin das Recht hatte, gewissermassen auf ewige Zeiten über das Schicksal seiner Güter zu entscheiden. Alle jene Beschränkungen des Eigenthums im Mittelalter waren also im Grunde genommen lediglich Festsetzungen des freiesten Verfügungsrechts. Und wenn auch der Einzelne hinsichtlich der Veräusserung und Verfügung auf den Todfall in der angegebenen Weise beschränkt war, so kam dies nur daher, dass eben der Familie in ihrer Gesammtheit, und nicht dem Einzelnen das Besitzthum gehörte. Auch bei den alten Griechen fanden sich ähnliche Institute, wie die Stammgüter der deutschen und der salischen Gesetze. So berichtet Aristoteles, dass die Lokrier ihren Bürgern nicht gestattete, ihre Habe zu veräussern, sondern dass Jeder sein altes Stammlos behalten musste. Aber diese Beschränkungen wurden vom Staatsinteresse eingegeben, und mithin durch die Staatsgewalt festgestellt, indem nach der richtigen Ansicht der Alten eine gewisse Gleichheit des Vermögens einen heilsamen Einfluss auf eine gute Staatsordnung und die Freiheit hatte, wie auch Aristoteles überhaupt die Bemerkung macht, dass die Form des Staates sich nach den Vermögensverhältnissen der Bürger bestimme, eine Bemerkung, die ganz aus jenem antiken realistischen Geiste fliesst, der die Verfassungen in die Luft gestellt zu haben glaubte, wenn er sie nicht mit dem Besitze in wesentlichen Zusammenhang brachte. Wie ganz anders verhält es sich aber mit den genannten Eigenthumsbeschränkungen des deutschen Rechts! Während bei den Griechen das Wohl des Staates als das Motiv und die Norm erschien, war hier das Interesse der Familie das bestimmende Princip, und nur dieses Interesse. Beschränkt in der bezeichneten Art war nur der Einzelne, das Glied der Familie, die Familie selber als Ganzes war es so wenig, dass ja Bestimmungen getroffen werden konnten, wobei ohne alle Rücksicht darauf, ob dieselben nicht etwa der Allgemeinheit zum Nachtheile gereichten, nur ihr, der Familie, Interesse zu Rathe gezogen zu werden brauchte. Die Familie selbst war also hinsichtlich ihres Eigenthums völlig souverän. Der Umstand, dass nach dem mittelalterlichen Rechte nur der Familie, nicht dem Einzelnen das Eigenthumsrecht zukam, das Vermögen sich in einer Art von Familiengemeinschaft befand, ein Gesammteigenthum der Familie statthatte, stimmt ganz genau mit dem Princip zusammen, auf welches das Eigenthum überhaupt basirt ist. Es war nemlich auch nicht der Einzelne als solcher, als Mensch, sondern nur in Folge der Geburt, als Glied seiner Familie, frei. Also gab die Familie Rechte, war die Familie die eigentliche freie Persönlichkeit, während die Einzelnen nur die Theile dieser freien Persönlichkeit bildeten. Es war daher nur folgerichtig, dass die Einzelnen als solche auch kein Verfügungsrecht besassen, eben weil sie, als Einzelne, ja auch keine vollen und ganzen Persönlichkeiten waren. So sehr bewahrheitet

sich immer und überall der Satz, dass die Freiheit oder Persönlichkeit und das Eigenthumsrecht sich auf das genaueste entsprechen.

Zugleich werden wir nun auch vollständig begreifen, warum eigentlich nur die germanischen Völker ein wahres und wirkliches Familienleben haben. Während nemlich weder bei den Griechen, noch bei den Römern ein Familienleben in unserem Sinne existirte: dort nicht, weil ja jene besonderen abgegrenzten Sphären, als welche wir uns die Familie denken, eigentlich gar nicht vorhanden, sondern die Oeffentlichkeit, der Staat Alles durchdrang und verzehrte, der Staat Alles in Allem war; hier nicht, weil es da zwar jene besonderen Sphären gab, das Familienhaupt aber, der paterfamilias, weniger als „Vater", denn als Herr der Familien dastand, somit er allein in Wahrheit Alles, die Familie, war — so muss sich dagegen ein ganz anderes Verhältniss da ergeben, wo nicht nur, wie wir gesehen, die besonderen Sphären überhaupt eine ungleich höhere Bedeutung haben, als bei den Griechen und Römern, sondern wo der Mann ebenso sehr nur ein Theil der Familie, wie jedes andere gleich freie Mitglied derselben, war, er also seine Ergänzung, sein volles Leben nur in der Familie als der eigentlichen Totalität und Vollpersönlichkeit finden konnte. Wie? wenn uns die freie germanische Familie als ein Vorbild des wahren modernen Staats erschiene? Wir wollen sehen.

Gehen wir daher zur Betrachtung der modernen Anschauungsweise über, als derjenigen, die nicht nur an sich die interessanteste ist, sondern die allein uns bezüglich unserer Frage eine Antwort geben kann.

Drittes Kapitel.

Die neuere Zeit.

Es kann keinem Zweifel unterliegen: das, was sich gegen die von den Päpsten angestrebte, alles Individuelle und Freie erdrückende Theokratie empörte, ihr zuerst ein Halt zurief, und sie dann immer siegreicher zurückdrängte, war nichts Anderes, als der uns bekannte germanische Geist, der Geist der Subjectivität, der Innerlichkeit, des Individualismus, überhaupt der Geist der Freiheit. Freilich war die Reaktion zunächst nur eine religiöse; wir meinen die Reformation mit ihrer Lehre von der christlichen Freiheit, und dem Priesterthum aller Geister, und mit der, gegen-

über einer blos äusseren Autorität, aus der Bibel frei gebildeten eigenen Ueberzeugung eines Jeden. „Du musst es in dir selbst beschliessen.“ Damit war das germanische Princip des Individualismus auf den Thron erhoben, den es, wenn auch vielfach stark angefochten, bis zur Stunde noch immer behauptet. Denn jenes Princip beherrscht im Allgemeinen die Verhältnisse, ist die Seele der Dinge.

Dass die Bewegung eine kirchliche blieb; dass sie nicht auch sofort eine Umgestaltung der politischen und socialen Verhältnisse bewirkte, das war eines jener grossen Verhängnisse, an denen Deutschland leider nur zu reich ist. Und doch! Welches Princip wäre gegenüber der gebundenen mittelalterlichen Welt mehr befähigt und geeignet gewesen, dem gesammten Leben eine total andere Form aufzudrücken, als eben das Princip der individuellen Freiheit? Man hätte um so eher erwarten dürfen, dass die Revolution ebenso auch das Politische und das Sociale ergreifen würde, als ja, im Grunde genommen, die Reformation selbst nur eine Seite der grossen Bewegung darstellte, nur ein Moment eines allgemeinen Freiheitsdranges bildete. Es war eben, wie schon bemerkt, nichts als das gewaltige Wiederauftauchen des durch das mittelalterliche Christenthum zurückgedrängten und unterdrückten Geistes der urgermanischen Freiheit. Doch die bekannten Ursachen liessen es zunächst nur zur einseitig religiösen Reform kommen.

Allerdings fehlte es keineswegs an Versuchen sowohl zu politischen, wie zu socialen Umgestaltungen. Wir sprechen hier besonders von jener gewaltigen Bewegung, deren Gelingen der deutschen Geschichte das denkwürdigste Blatt eingefügt, und mit Einem Schlage geschaffen hätte, was erst auf langem mühesamem Umwege erreicht werden konnte, ja zum Theil noch immer Gegenstand des Strebens bildet. Nur mit unendlicher Trauer können wir an das Scheitern des grossen Bauernkrieges denken.

Wie es Reformatoren vor der Reformation, so gab es bekanntlich auch Bauernaufstände vor dem Bauernkrieg. Aber gerade das beweist hinlänglich, dass eben schon vor Luther ein allgemeiner Freiheitsdrang die Geister erfasst hatte, wovon die Reformation selbst nur ein Theil war. Ohne der Predigten des Hirtenjungen zu Niclashausen in Franken über allgemeine Freiheit und Gleichheit näher zu gedenken, erinnern wir hier an die schon gegen Ende des 15. Jahrhunderts erfolgten Bauernunruhen im Elsass, und bald darauf auch diesseits des Rheins, z. B. bei Bruchsal und im Breisgau. Man wollte das geistlich und rothweilisch Gericht abthun, und Niemanden eine Schuld erstatten, beziehungsweise von den Zinsen, nachden die bereits bezahlten dem Haupttheile (Kapital) gleichgekommen, frei sein, und die Schuldbriefe selber heraushaben; man wollte ferner Zoll, Umgeld, und andere Beschwerungen abstellen, Steuern nur nach eigenem Gefallene geben, alle Obrigkeit aufheben, nur dem Papst, und dem Kaiser und vorab Gott noch gehorchen; das, was die Klöster und die Geist-

lichen zu viel hatten, an sich ziehen; das Fischen, Jagen, Vogeln, Wald und Waide frei haben, und nicht den Fürsten und Herrschaften allein zustehend wissen; überhaupt das Joch der Leibeigenschaft abschütteln.

Der eigentliche grosse Bauernkrieg brach bekanntlich Ende Juni 1524 im badischen Schwarzwalde aus, und verbreitete sich von da mit Macht durch ganz Deutschland. Schon im Juli erklärten die Bauern, nicht mehr dem Adel, sondern blos dem Kaiser gehorchen zu wollen; Schlösser und Klöster, und Alles, was den Namen geistlich hatte, sollten gleichmässig gestört werden. Sie nannten sich die evangelische Bruderschaft. Die sechszehn Artikel, in welchen die Bauern ihre Forderungen zusammenfassten, mögen zeigen, dass sie nur Billiges verlangten. Wir wollen — so lauten dieselben — den Herren nicht hagen (hegen), noch jagen, Wasser und Vögel sollen frei sein. Wir wollen unsere Hunde frei laufen lassen dürfen. Wir wollen Büchse und Armbrust zu tragen das Recht haben. Jäger und Forstmeister sollen keine Gewalt über uns besitzen. Wir wollen den Herren keinen Mist führen. Auch mähen, schneiden, hauen, Heu machen, Getreide und Holz führen wollen wir für unsere Herren nicht mehr. Der schweren Märkt' und Handwerk' wollen wir entbunden sein. Keiner, der verbürgen kann, dass er sich zu Recht stellen will, soll mehr gethürmt oder geblokt werden dürfen. Man soll künftig weder Steuern, Schatzung, noch Umgeld fordern, es wäre denn zu Recht erkannt. Der Bauer soll kein Baukorn mehr geben, auch nicht mehr zu Frohn zum Acker gehen. Keiner, weder Weib oder Mann, soll mehr gestraft werden, wenn er ohne herrschaftliche Erlaubniss geheirathet hat. Wenn einer einen Selbstmord begangen, soll der Herr sein Gut nicht nehmen. Der Herr soll überhaupt keinen beerben, solange noch Verwandte vorhanden sind. Abzug- und Vogtrechte müssen abgeschafft werden. Wer Wein in seinem Hause hat, soll ihn ungestraft an Jedermann ausschänken dürfen. Wenn ein Vogt einen wegen Frevels belangt, soll er ihn ohne gute Beweise (Zeugen) nicht strafen dürfen.

Dergestalt übersetzten die Bauern das Evangelium Luthers in das Politische und Sociale. Nun; was thaten sie anders, als dass — gleich wie Luther jeden Christen für fähig und berechtigt erachtete, ohne irgendwelche Vermittlung eines Geistlichen direkt mit Gott zu verkehren, und wie er überhaupt die geistliche Hierarchie durch seine Lehre vom allgemeinen Priesterthum principiell aufhob, und jeden Christen als dem andern gleich erklärte —, so auch sie fürderhin mit Beseitigung aller Zwischenglieder nur unmittelbar unter dem Kaiser stehen und auch in socialer Beziehung frei und gleich sein wollten? Da sie fortan nur noch den Kaiser als ihren Herrn anerkannten, also reichsunmittelbar zu sein trachteten, so erstrebten sie einen vollkommen freien Zustand, eine faktische Republik. Es gab in Wahrheit dann nur noch freie Bauern und

freie Städte. Das lutherische Princip der Souveränität im Religiösen war auch im Politischen und Socialen durchgeführt.

Dass die Bauern die „Freiheit“ des Evangeliums allein für ungenügend fanden, darin hatten sie gewiss nur Recht. Denn was half es ihnen, ob sie auf lutherisch oder auf katholisch vor Elend und Tyrannei zu Grunde giengen? Was soll überhaupt die „Freiheit in Ketten“? Ihr Wahlspruch: Reformation in jeder Beziehung war nur zu sehr begründet.

Bekanntlich gieng neben der eigentlichen Bewegung der Bauern ein viel radikalere einher. Wir meinen die rein socialistischen Tendenzen eines Sebastian Franke, eines Thomas Münzer und Anderer, die bald von pantheistischen Ansichten bestimmt wurden, bald die Verwirklichung der vom neuen Evangelium verheissenen Freiheit und Gleichheit eben nur in der Gestalt des Communismus, der materiellen Gütergemeinschaft dachten, wobei sie aber nur Momente zur Geltung brachten, die auch in der alten Kirche lagen, und hier schon ganz ähnliche Erscheinungen bewirkten. Wenn Thomas Münzer unter der gesammten Christenheit eine Theokratie auf communistischer Grundlage errichten wollte, so that er nichts anders, als dass er die Zustände des Urchristenthums mit den Tendenzen der Päpste zu vereinen, ja eigentlich nur das actualiter darzustellen bezweckte, was der von den Päpsten mit mehr oder weniger Erfolg angestrebte Absolutismus potenzialiter enthielt, und wozu dieser, vollständig durchgesetzt, wahrscheinlich auch noch in Wirklichkeit geführt haben würde.

Man weiss, dass sowohl die Bewegung der Bauern, wie die der sogenannten Schwarmgeister total missglückte. Alle Privilegirten verbündeten sich sammt und sonders gegen sie. Auch Luther erklärte sich gegen den Aufstand. Er konnte es nicht leiden, dass das Evangelium sich praktisch machen, dass es umgestaltend in das Politische und Sociale eingreifen wollte. Von dem Allem sollte es „rein“ sein. Es sollte hübsch herausgeputzt, wie in einem Kensterlein, in des Herzens tiefstem Innern verwahrt bleiben. Da, in dem stillen Kämmerlein des Gemüths, mochte Jeder ungestört „es selbst beschliessen.“ Aber es durfte um keinen Preis aus jenem Heiligthum heraustreten in die frische fröhliche Welt. Ausserhalb dem Herzensschrein konnte Jeder nach- wie vorher gedrückt und geschunden werden. Das berührte Alles das Evangelium nicht. Ja nach Luther musste sogar ein ächter Christ sich drücken und schinden lassen — herrliche Lehren wahrlich für den Adel und die Grossen überhaupt. Auf solche Weise mussten die letzteren natürlich leicht für das „Evangelium“ gewonnen werden.

Die Art, womit Luther zum Morden und Vernichten der Bauern aufforderte, macht uns schaudern. Der Inhalt seines Briefes an Dr. Rühl gegen die empörten Bauern läuft auf den Satz hinaus: Schlagt Alles tod, Gott kennt schon die Seinigen! Luther schreibt nemlich: „Was Barmherzigkeit angeht, die man den Bauern wünscht, so wird Gott Unschuldige, die etwa darunter sind, wohl erretten

und bewahren, wie er Loth und Jeremiä that. Thut er es nicht, so sind sie gewiss nicht unschuldig, sondern sie haben zum mindesten geschwiegen und eingewilligt. Der weise Mann sagt: cibus, onus et virga asino, einem Bauern gehört Haberstroh. Sie hören nicht das „Wort“ und sind unsinnig, so müssen sie die virgam, die Büchse, hören und geschieht ihnen recht. Bitten wollen wir für sie, dass sie gehorchen; wo nicht, so gilt hier nicht viel Erbarmens. Lasset nur die Büchse unter sie sausen; sie machen's sonst tausendmal ärger.“

Und wie hat die Büchse so lustig unter die Bauern gesaust! Wie hat man gewüthet, „tausendmal ärger“ als die Tamerlane, als die Hunnen und Mongolen! Auch den Bauern freilich wirft man vor, dass sie wie „Thiere“ gehaust. Aber wenn die weltlichen und geistlichen Herren sie zu Thieren herabdrückten, war es da ein Wunder, wenn sie sich auch wie „Thiere“ gebahrten? Gleichwohl geschah dies erst, nachdem man ihre so gemässigten Forderungen zurückgewiesen, nachdem man sie auf alle Weise gereizt. Aber das durfte unwidersprechlich sein, dass gerade der Kannibalismus, womit man gegen die besiegten Bauern vorgieng, die Bewegung hundertfach gerechtfertigt hat. Doch es ward dann wieder „Ruhe.“ Jeder konnte es ohne alle Störung in seinem Innern nach Belieben selbst beschliessen; das Elend mochte er ja Sonntags in einem kräftigen Liede ausschreien. Und wenn auch nicht Deutschland, das Vaterland — doch das Evangelium ward gerettet.

Nachdem es den deutschen Bauern misslungen, dem „reinen Evangelium“ mit seinem Principe der individuellen Freiheit in ihrer Art auch in dem Politischen, und dem Socialen Wirklichkeit zu geben, verstrich eine geraume Zeit, bis dieselbe Aufgabe von Anderen in anderer Weise wieder aufgenommen, aber dann auch durchgeführt wurde Dass es früher oder später durchaus einmal geschehen musste, war begreiflich. „Gegenüber der mittelalterlichen Unfreiheit und Gebundenheit — die das Individuum als solches nirgends zur Geltung kommen liess, die den Einzelnen an die Scholle heftete, ihn in dem Gebrauche seiner physischen Kräfte beschränkte, und auch im Politischen ihm seine Rechte versagte — war die Durchführung der individuellen Freiheit in den gesammten Verhältnissen des Lebens nicht nur derjenige grosse Schritt, den die Weiterentwicklung der Menschheit nothwendig verlangte; es war auch vorauszusehen, dass die bezeichnete Verwirklichung jenes Princips der Welt eine ganz andere Gestalt geben werde. Und so geschah es auch.

Derjenige, der den grossen Gedanken der individuellen Freiheit zuerst nationalökonomisch verwerthete, war François Quesnay, der Gründer der physiokratischen Schule. Denn wenn die Physiokraten, deren Lehre bekanntlich darin bestand, dass sie allen Reichthum der Völker lediglich als vom Ackerbau herrührend, dass sie die Urproduktion allein als Werthe erzeugend und vermehrend erklärten; wenn die Physiokraten, sagen wir, die Sprengung all'

der Fesseln verlangten, welche die freie Entwicklung des Ackerbaus, der Gewerbe, der Fabrikindustrie und des Handels hemmten; wenn sie dem Zunftwesen, den Zöllen Krieg auf Leben und Tod ankündigten; wenn sie die unbeschränkte Concurrenz für das Mittel ansahen, ebenso die Wohlfeilheit der Lebensmittel und den Ueberfluss der Rohstoffe zu erzielen, wie auch die verschiedenen Arbeitszweige zu möglichst grosser Thätigkeit anzuspornen; wenn ihr Wahlspruch lautet: laissex faire, laissex aller d. h. lasst Alles frei, lasst die Leute gewähren, wie sie wollen: nun, haben wir da nicht die Theorie der ausgeprägtesten individuellen Freiheit, des unbeschränktesten Individualismus?

Mit Turgot gelangte die Lehre dieser Schule zur Herrschaft' zur Verwirklichung, wenigstens theilweise. Zuerst wurden die Frohnen aufgehoben, dann die Wein- und Getreidemonopole, endlich die Zünfte, welch' letztere freilich bald darauf ihre, wenn auch nur kurze, Wiederauferstehung feierten. Die Worte, womit Turgot die Aufhebung der Zünfte motivirte, enthalten bereits den Satz von dem Rechte eines jeden Menschen auf Arbeit, als sein erstes und heiligstes Eigenthum. Aber noch vieles Andere sollte reformirt werden. Ueberhaupt hatte ein unendlicher Umgestaltungsdrang die damaligen Geister und Gemüther ergriffen. Das protestantische Princip, dass Jeder es selbst zu beschliessen, dass Jeder nur das für wahr und recht zu halten und anzuerkennen habe, was er selbst in seiner Vernunft geprüft, und vor deren Richterstuhl als stichhaltig und bewährt gefunden, mit anderen Worten die Souveränität des Ichs, des Individuums brach sich in der energischesten Weise Bahn. Nichts hatte mehr Geltung, blos weil es bestand. Alle vom Mittelalter überlieferten Institutionen mussten sich vor der Vernunft erst legitimiren, wenn sie fernerhin ein Recht auf Existenz haben sollten. Die Philosophie stellte Alles in Frage; Religion, Priesterschaft, Adel, Königthum mussten gleichmässig ihr Examen rigorosum bestehen. Und war es ein Wunder, wenn die Note schlecht genug ausfiel? Denn wie sollten sie, so, wie sie sammt und sonders waren, ihre Rechtstitel aufweisen können? Und erst, wenn man sie nach ihren Thaten befragte! Die Souveränität der Vernunft erwies sich schon bei der ersten ernstlichen und consequenten Anwendung nicht nur in formaler, sondern auch in materialer Beziehung: auch dem Inhalte nach zeigte sich das *Ich* als das Höchste.

Doch erst Adam Smith hat das Princip des Individualismus in nationalökonomischer Beziehung vollständig entwickelt und ausgebildet. Er steht zwar auf den Schultern der Physiokraten, verhält sich aber zu diesen wie etwa Fichte zu Kant. Wie nemlich Fichte jedes hinter der Erscheinung steckende Reale oder Kant'sche Ding an sich ganz und gar zerstörte, und Alles nur von dem Verstande, dem Ich selbst gesetzt sein, Alles nur als ein Produkt der Thätigkeit des Ichs erscheinen, in Wahrheit Alles nur in der Form aufgehen lässt; — so negirte Adam Smith ebenfalls in sei-

ner Art das materielle, sinnliche Sein d. h. den Boden und das Kapital, indem er diese beiden, im Gegensatze zu den Physiokraten, gar wenig berücksichtigte, und sozusagen Alles nur in die Arbeit, in die durch die Arbeit erzeugte Form legte, also in der Arbeit die Urquelle der Werthe, der Reichthümer erblickte. Und es ist gewiss sehr bezeichnend, dass nicht nur ein Protestant, sondern auch ein dem germanischen Stamme Angehöriger es war, der das von den Physiokraten Begonnene mit ebenso freiem als umfassendem Geiste in sich aufnahm und vollendete. Erst durch Adam Smith wurde der Protestantismus nach einer seinen wichtigsten Beziehungen, der socialen, zur Wahrheit. Was durch Luther in einseitiger, d. h. nur in religiöser Weise geschah, vollzog sich hier im materiellen Leben, also in einer Sphäre, welche auf die Verhältnisse und das Thun der Menschen einen viel unmittelbareren und mächtigeren Einfluss ausübt, als die Religion. In dieser Gestalt beherrscht der Protestantismus noch bis heute die Welt; er hat in volkswirthschaftlicher Hinsicht auch in denjenigen Ländern seinen Herrscherthron aufgeschlagen, die in religiöser Beziehung noch der alten Kirche anhangen.

Unbeschränkte Concurrenz nach Innen und nach Aussen mit vollständiger Beseitigung aller, der freien Mitbewerbung entgegenstehenden Monopole, also sowohl Gewerbefreiheit mit gänzlicher Aufhebung der Zünfte, als auch Handelsfreiheit mit Umsturz aller Prohobitivsysteme und Handelsbilanztheorien; kurz: totale Vernichtung aller die Arbeit irgendwie einengenden Schranken; darneben die durchgeführteste Theilung der Arbeit und von all dem als Ziel: möglichst grosse Gesammtproduktion d. h. Erzeugung eines möglichst gewaltigen National- oder absoluten Reichthums — das sind die Hauptlehren der Adam Smith'schen Schule, welche von uns in Betracht zu ziehen sind.

Wenn Adam Smith und seine Schüler die Aufgabe hatten, das Mittelalter auf dem volkswirthschaftlichen Gebiete vollends zu vernichten, so haben sie diese ihre Aufgabe meisterhaft gelöst. Sie haben nicht nur in protestantischen Ländern die letzte Spur des Katholicismus, soweit er in nationalökonomischer Beziehung durch die alte Gebundenheit daselbst repräsentirt war, ganz und gar zerstört, sondern den Protestantismus, wie schon bemerkt, durch den Triumph ihrer das gesammte materielle Leben beherrschenden Lehre mitten in das Herz der katholischen Staaten selbst hineingetragen. Und wer wollte läugnen, dass sie durch die von ihnen angeregte Entfesselung aller individuellen Kräfte die Produktion auf eine staunenswerthe Höhe gebracht haben? Aber hat das Glanzbild keine Kehrseite?

Die Hauptmängel und Grundfehler der neuen Lehre zeigten sich bald genug, und waren nur die nothwendigen Folgen des Princips selbst. Wie der Protestantismus den Einzelnen beim Aufsuchen seines Glaubens und seiner Ueberzeugung nur auf sich selbst, auf sein eigenes Gewissen weist, wie er also, ohne eine

höhere Einheit, ein höheres Band zu kennen, Alles *in* selbstständige, souveräne Monaden zerschlägt, gleichsam die Absolutheit, die früher dem Ganzen als Ganzem zukam, in die Einzelnen als Einzelne geworfen — so fasste auch die neue nationalökonomische Lehre Alles abstrakt für sich, losgerissen von jeder höheren Einheit, von welcher aus erst das Einzelne seinen wahren Platz, seine richtige Grenze, kurz erst seine ihm zukommende Stellung erhalten kann.

Da wird immer und immer von Produktion und Produktion gesprochen, ganz im Allgemeinen, ganz absolut, ohne dass man sich weiter darum bekümmert, in welcher Weise sich diese Werthe, diese Reichthümer zu vertheilen haben, ob *sie sich* in vielen oder in wenigen Händen anhäufen. Da kennt man eigentlich nur den absoluten, den Nationalreichthum, den Reichthum in seiner Gesammtheit, während es sich doch mehr um den Reichthum der Einzelnen, also den relativen Reichthum handeln sollte. Da hören wir immer nur vom Produziren, und Vermehren der Werthe; aber nach den Zuständen der Massen: ob diese nicht auch in die Lage gebracht werden sollen, die geschaffenen Produkte und Werthe, wenn auch nur in halbwegs genügender Quantität, sich anzueignen, und zu consumiren, überhaupt nach dem Menschlichen, dem Menschen, seiner Unabhängigkeit und Würde — nach allem dem wird nicht gefragt. Man glaubt, das mache sich Alles von selbst. Da wird die Theilung der Arbeit und die Anwendung der Maschinen in den glänzendsten Farben gepriesen. Wohl! aber ob dadurch die Arbeiter nicht selbst zu einer Maschine, einem Maschinentheile herabgedrückt werden, das bleibt ausser aller Erwägung. Da wird die unbedingteste Concurrenz auf den Thron erhoben. Aber wäre es nicht nothwendig gewesen, dass man zugleich auf die Schaffung der möglichst gleichen Bedingungen und Mittel derer, welche in die Mitbewerbung mit einander eintreten sollen, das Augenmerk gerichtet hätte? So wird auch dieser Begriff schlechthin verallgemeinert, in das Abstrakte verzogen, verabsolutirt, ohne auf die unumgängliche nähere Bestimmung und Bedingung im geringsten zu achten. Und wenn wir uns das Ding so recht anschauen, welch' ein Bild rollt sich da vor unseren Augen auf. Glaubt man nicht, man wäre noch im Urzustande, in jener unvordenklichen Zeit des Chaos, jedenfalls in der Zeit des Fausts- und Fehderechts? Jeder ringt und kämpft mit dem Andern; Jeder kann über seinen Concurrenten nach Belieben herfallen und ihn zu Grunde richten. Fühlt sich ein Einzelner zu schwach, so können mehrere sich mit einander verbünden, und das ausersehene Opfer unterliegt gewiss, aber vielleicht nur, um zu sehen, wie den augenblicklichen Siegern noch Gewandtere, mit noch mehr Capital, d. h. mit noch besseren Waffen Ausgerüstete in Bälde dasselbe Loos bereiten. Warum ist dieser Krieg Aller gegen Alle nur hier erlaubt? Warum ist hier kein Höheres, das den Einzelnen in gewisse Schranken hielte, ihn dem Allgemeinen, oder wie

wir sagen, dem Gesetze unterordnete? Hier ist jeder Einzelne völlig selbstständig souverän, absolut: das Princip des Individualismus, der Vereinzelung, der Atomisirung hat seinen äussersten Ausdruck gefunden; von einer Organisation, d. h. einer Eingliederung in ein Allgemeines und Ganzes keine Spur. Hand in Hand mit dieser Verabsolutivirung des Einzelnen in der in Rede stehenden Schule geht natürlich die Negation des Staates, eben des Allgemeinen und Einen. Der Staat soll in einen möglichst entferntesten Hintergrund zurücktreten, und am besten gar nichts thun, ja sich geradezu aufheben, damit die Einzelnen nur um so ungehemmter nach Herzenslust schalten und walten können. Seine Bestimmung besteht höchstens darin, dass er den sogenannten Produzenten, d. h. den Besitzern der grossen Capitale und der Maschinen in ihrem Thun und Treiben Schutz gewährt, den Producenten also den gehorsamen Diener macht. So sehr ist hier Alles verkehrt und auf den Kopf gestellt.

Diese Lehre findet natürlich den Begriff des absoluten, abstrakten Privateigenthums ganz vortrefflich. Ist dieser Begriff doch nur der Ausdruck desselben absoluten und abstrakten Begriffs der Einzelpersönlichkeit, wie er denn auch nur da entstehen konnte, wo der Einzelne völlig unorganisch mehr neben und ausser, als in dem Allgemeinen war, und, weil so vom Allgemeinen auch nicht stetig und einheitlich bestimmt, insofern völlig souverän dastund. Und doch steht jenes absolute Privateigenthum mit einer Lehre, welche alle Werthe, alle Reichthümer oder alles Eigenthum eigentlich nur von der Arbeit herleitet, auf der andern Seite wieder im grellsten Widerspruche. Nachdem wir gesehen, dass jedes Eigenthum in Wahrheit das Produkt, die Arbeit der ganzen Gesellschaft, der ganzen Menschheit ist; dass es einen durch und durch sozialen, allgemeinen Charakter hat, und so auch möglichst der Allgemeinheit dienen soll, so sollte jener römische, durch und durch unsoziale Eigenthumsbegriff hier gar keine Stätte finden. Aber als einen Widerspruch erweist sich am Ende die Lehre ganz besonders in ihren Wirkungen. Sie hat sich zur Aufgabe gemacht, den Feudalismus des Mittelalters zu zerstören. Aber wenn dieser Feudalismus nur die nothwendige Folge der damaligen Anarchie, oder des Rechts des Stärkeren, d. h. des Mangels einer höheren, die Interessen des Allgemeinen wirksam repräsentirenden Macht war, nun, mussten da, wo, wie wir gesehen, ebenfalls Anarchie, ebenfalls das Recht des Stärkeren, des grösseren Capitals, herrscht, und ebenfalls die höhere, das Einzelne temperirende und bestimmende Einheit fehlt, sich nicht mit derselben Nothwendigkeit ähnliche Zustände bilden? Und wirklich! Selbst Solche, die man nichts weniger als Radikale nennen kann, können nicht umhin, die gegenwärtigen Verhältnisse geradezu mit Feudalismus zu bezeichnen, unter welchem Worte sie eben eine Situation begreifen, die mit der mittelalterlichen Hörigkeit der Massen d. h. der Schwächeren gegenüber der Herrschaft des Adels, der Stärkeren, eine mehr oder

weniger frappante Aehnlichkeit hat. Für wahr! Es wäre ein furchtbares Verhängniss für eine Lehre die theoretisch ganz und gar Freiheit ist, praktisch aber die Unfreiheit zum Resultat hätte, und die von der abstrakten Gleichheit ausgegangen wäre, in der Wirklichkeit aber in die grellste Ungleichheit ausschlüge.

Die grossen Schattenseiten des neuen Systems hat man denn auch bald genug eingesehen. Schon Lemontey und Sismondi haben auf dieselben mit einer Energie hingewiesen, die nichts zu wünschen übrig liess. Und wenn beide Männer sich auch nur negirend verhielten, ohne selbst positive Verbesserungsvorschläge zu machen, so haben sie sich gleichwohl ein unvergängliches Denkmal des Geistes wie des Herzens gesetzt, indem sie, statt sich, gleich so vielen Anderen, vor dem Götzen des Tages anbetend in den Staub zu werfen, und Alles sammt und sonders, wie in der besten aller Welten, ganz vollkommen zu finden, mit freien und sympathischem Sinne die streng prüfende Kritik geübt. Und wenn sie auch da und dort übertrieben, und zu schwarz gemalt, Manches vielleicht geradezu schief aufgefasst, so haben sie dennoch in der ebenso beredten als düsteren Schilderung der modernen Industrieverhältnisse leider des Wahren nur zu viel ausgesprochen.

„Je weiter die Arbeitstheilung und die Anwendung der Maschine getrieben wird," heisst es bei Lemontey, „um so mehr wird das geistige Gebiet der Arbeiter verengt. Eine Minute, eine Secunde wird all sein Wissen, all seine Geschicklichkeit absorbiren, und die nächste Minute oder Sekunde wird ihm genau wieder dasselbe bringen. Dieser Mensch da wird sein ganzes Leben hindurch einen Hebel darstellen, jener andere einen Pflok oder eine Kurbel. Man sieht, dass bei einem solchen Werkzeuge die menschliche Natur etwas Ueberflüssiges ist, und dass der Mechaniker nur auf den Augenblick wartet, wo die Fortschritte seiner Kunst sie durch eine Feder ersetzen können.

„Indessen darf der Geist nicht träge bleiben: er stirbt aus Mangel an Nahrung, wie der Körper; er ist sogar Zufällen ausgesetzt, die wir Launen nennen, so lange uns die Grundursachen derselben verborgen bleiben. Die blosse Einförmigkeit, die beständige Wiederkehr desselben Tones, derselben Gebärde fallen zuerst lästig, versetzen einen Augenblick in einen gereizten Zustand und führen sodann Schlaf und Betäubung herbei. Wäre es auch möglich, dass das ewige Wiederkehren desselben Aktes nicht die Denkkraft erschlaffte, und nach und nach ganz lähmte?

„Wenn der Mensch so seinen Verstand durch die Beschäftigung mit einer ungetheilten Arbeit entwickelt, so muss man von einer getheilten Arbeit eine ganz entgegengesetzte Wirkung auf den Arbeiter erwarten. Der erste, der ein ganzes Handwerk in seinen Armen hat, fühlt seine Kraft und seine Unabhängigkeit; der zweite gehört schon einigermassen zu den Maschinen, unter denen er lebt. Er kann es sich nicht verhehlen, dass er selbst nur ein Theil derselben ist, und dass er, von ihnen getrennt, weder Intel-

ligenz, noch Unterhaltsmittel hat. Es ist gewiss traurig, wenn man sich das Zeugniss geben muss, dass man nie mehr als ein Ventil in die Höhe gehoben, dass man nie mehr als den achtzehnten Theil einer Stecknadel gemacht habe. Das Gefühl seiner Schwäche wird daher der vorherrschende Zug des maschinisirten Arbeiters sein, und wird ihn, an einen und denselben Ort fesselnd, nothwendig schüchtern machen."

„Da seine Arbeit äusserst einfach ist, und er von dem ersten Besten ersetzt worden kann; da er selbst, ohne einen unverhofften, günstigen Zufall, anderwärts nicht wieder die verlorene Stelle finden kann, so bleibt er gegenüber seinem Fabrikherrn in einer ebenso absoluten, als entmuthigenden Abhängigkeit. Der Preis seiner Handarbeit, halb als eine Gnade, halb als ein Lohn angesehen, wird von jener zähen Sparsamkeit berechnet werden, welche die Grundlage der Fabrikindustrie ist. Wir werden daher überall den zur Maschine herabgedrückten Arbeiter arm, knechtisch gesinnt und alles Nacheifers beraubt finden."

„Eine unvermeidliche Folge der Arbeitstheilung", sagt Lemontey weiter, „ist die fortwährende Ersetzung der vielen kleinen Fabriken durch einige wenige, aber unermessliche. Die gewöhnlichen Manufakturen können diese Colosse nicht mehr erreichen, die mit ihren weniger kostspieligen Verfahrungsarten in der That jeder Concurrenz spotten und in Folge des nöthigen ungeheueren Anlagekapitals nur dem grossen Kapltalisten, nur dem grossen Reichthum zugänglich sind. Der Mechanismus der auf Aktien gegründeten Unternehmungen begünstigt nur das müssige Kapital und drückt die arbeitende Menge darnieder."

„Die Mittelklasse, der achtungswertheste Theil aller Nationen, sieht sich von den grossen produktiven Speculationen nach und nach ausgeschlossen. Eine eiserne Nothwendigkeit wirft sie in einen untergeordneten Handel, in eine Art Küstenhandel, der mit den Bedürfnissen des Handels und der Bequemlichkeit der Consumenten nicht länger in Verhältniss steht, — eine Schule des Betrugs, welche die Produkte der Industrie martert, ohne sie zu vermehren. Schon aus dieser Verrückung muss mit der Zeit in der Vertheilung der Reichthümer eine wahrhaft monströse Ungleichheit, und in der Bildung eine widerliche Vermischung der sanften Schattirungen und Abstufungen, wodurch die gesellschaftliche Harmonie erzielt wird, eine traurige Verschlechterung des moralischen Charakters und des öffentlichen Geistes einer Nation entstehen."

„Man lasse diesen verschiedenen Ursachen eine Zeit lang ihren vollen Spielraum, und sehe, welches Schauspiel ein so entstelltes Volk uns darbieten müsste. Bei ihm würde der frechste Handelsegoismus Völkerrecht und Moral mit Füssen treten, am Menschen nur den Reichthum schätzend; die Tugend hätte da ihren Tarif, wie in den Gesetzbüchern der Barbaren die Verbrechen; die Einkünfte wären an Bankiers veräussert; Bürgerkriege würden auf Subscription unternommen, entfernte Reiche zerstückelt und auf der Börse verschachert werden; die Literatur würde da kaum der

Livrée vorangehen; die schönen Künste würden eher Sache der Eitelkeit, als des Geschmacks sein, weniger geehrt als bezahlt werden; die Wissenschaft würde einen Rest von Ansehen nicht wegen der Erhabenheit der Entdeckungen oder der Grösse der Resultate, sondern wegen deren augenblicklicher Anwendung auf irgend einen Industriezweig behalten; der Kaufmann würde da Richter und Spender des Ruhms und des Vermögens werden, und durch diesen Widersinn würde man den Ruhm kaufmännisch machen, anstatt dem Handel zu Ruhm und Ehre zu verhelfen. Wollte man diese Abweichung von den richtigen Principien auf die Spitze treiben, so würde man am Ende eine Nation vor sich finden, wo die Wissenschaft sich in einigen Köpfen und alle Capitale in einigen Comptoirs zusammendrängen würden; wo man nach unten nur auf Unwissenheit und Elend, Laster und Knechtschaft, den Sauerteig aller Gährungen, den Brennstoff aller Entbehrungen stossen würde".

„Die Arbeit ohne Produkte würde alsbald aufhören; das Produkt ohne Arbeit wäre das Signal der Anarchie und der Auflösung des politischen Körpers. Diese zwei Dinge müssen daher stets in einem gewissen Gleichgewichte erhalten werden. Das Mass und die Nützlichkeit der Produkte haben ihre Grenzen; sind sie in zu grossem Ueberflusse vorhanden, und leicht zu erhalten, so werfen sie die Arbeit in den Hintergrund; ist das Gegentheil der Fall, so entmuthigen sie dieselbe. Da nun die gewisse Theilung der Handarbeit beständig eine Vermehrung der Produkte und eine Verminderung der Arbeit zur Folge hat, so kommt sie nothwendig auf einen Punkt, wo sie das Gleichgewicht zwischen diesen zwei Elementen der Gesellschaft zerstört; sie gleicht alsdann gar sehr einer in einem verderbten Zeitalter allzu freigebigen Natur. Die Arbeit, die Erhalterin der Tugenden, schläft ein, und das Reich der Lazzaroni beginnt".

So Lemontey. Nicht weniger entschieden ist die Opposition Sismondis. Ihm ist die Richtung der modernen Industrie überhaupt eine verfehlte. Hier den äussersten Reichthum, dort die äusserste Armuth hervorrufend, hat das von der englischen Schule so sehr gepriesene Princip der unbeschränkten Concurrenz die civilisirten Völker in zwei grosse Hälften gespalten, die einander feindlich gegenüber stehen. Die Maschinen, weit entfernt, zum Wohle des Arbeiters beizutragen, erdrücken ihn nach und nach; alle Fortschritte der Industrie, alle Entdeckungen sind faktisch ein Monopol in den Händen einer kleinen Minderheit. Eine Steigerung der Produktion kann nur insoweit als eine Wohlthat angesehen werden, als sie mit einer entsprechenden Consumtion Hand in Hand geht; ebenso ist ein Ersparniss an Produktionsmitteln nur dann ein Vortheil für die Gesellschaft, wenn jedem Producenten fortwährend ein Einkommen gesichert ist, das dem vor Einführung dieser Ersparniss von ihm bezogenen gleichkommt, was nur dadurch wird geschehen können, dass er mehr eigene Produkte absetzt. Die Concurrenz der Arbeiter unter sich muss die Arbeitslöhne immer mehr

herabdrücken; dazu kommt noch, dass die im Dienste des grossen Capitals befindlichen Maschinen die Menschenarbeit zusehends ganz überflüssig machen. So geht die Gesellschaft einer Reihe furchtbarer Katastrophen entgegen, und die menschenfeindlichen Theorien eines Malthus werden thatsächlich zur Wahrheit.

Das grosse Capital — fährt Sismondi fort — verschlingt das kleine, und die in immer kürzeren Zwischenzeiten wiederkehrenden Handelscrisen sind ein neuer Beweis, dass die moderne Industrie in eine Sackgasse geführt ist, aus der sie vergebens einen Ausgang sucht. Schlechte Beschaffenheit der Produkte, Handelsbetrügereien und Bankerotte sonder Zahl, Waarenanstopfungen, beigeführt durch eine bis zum Ueberflusse gesteigerte Produktion, Beförderung des Wuchergeistes und der Prostitution — das sind die bitteren Früchte des Princips der anarchischen Concurrenz. Das moderne Bankwesen ist nur noch ein Uebel weiter; denn es gibt den, gegenüber dem einzelnen Arbeiter schon so wohl gerüstet dastehenden, Industrieunternehmern eine neue Waffe in die Hand. Die ganze Kunst besteht fortan darin, dass man so wohlfeil als möglich producirt; man ist stolz darauf, wenn man die Fabriken des Auslandes zu Grunde gerichtet hat, und bedenkt nicht, dass man dadurch auch die Grundlagen der einheimischen Industrie unterwühlt hat. Man hat die früheren Maschinen durch vollkommenere, kostspieligere ersetzt; mit der Capitalmiethe, mit der Miethe von den zum Betriebe eines Geschäftes nöthigen Gebäuden hat auch das Einkommen des Eigenthümers eine entsprechende Verringerung erlitten, Steht eine Fabrik auf, die mit Hilfe neuer Maschinen ihre Produktion plötzlich auf das vierfache, fünffache, sechsfache u. s. w. erhebt, so muss sie nothwendig vier, fünf andere Fabriken zu Grunde richten, die alten Maschinen werden durch die neuen werthlos gemacht, und so geht das Capital, das dieselben repräsentiren, für die Gesellschaft verloren. Wenn nun aber so das Einkommen der grossen Mehrzahl geschmälert wird, so wird auch die Consumtion in entsprechendem Masse verringert. Unsere Vorfahren waren klüger und menschlicher als wir; unter der Herrschaft der Zünfte war der allzu raschen Vermehrung sowohl der Produkte als des Menschenkapitals vorgebeugt. Daher war auch die Concurrenz eine ganz andere, als heute zu Tage. So wie die Verhältnisse sich jetzt gestaltet haben, kann der Arbeiter nie auf ein bestimmtes Einkommen rechnen; er lebt von einem Tag zum andern, oder richtiger gesagt, er vegetirt traurig dahin, allzu glücklich, wenn ihm der Bissen Brod, der ihm gelassen ist, nicht vollends entrissen wird. Die Aufhebung der Zünfte hat den Arbeiter zum Proletarier gemacht, und die mit so grossem Wortgepränge verkündete Freiheit der Arbeit ist rein negativ: denn sie hat nur die Unordnung und den Bürgerkrieg erzeugt. Die frühere Organisation war ohne Zweifel unvollkommen; aber nun besteht gar keine mehr und so hat man sich ganz und gar dem Zufalle in die Hände gegeben. Soll aber der Arbeiter wirklich befreit werden, so wird man mehr thun müs-

sen, als eine bloss nominelle Freiheit decretiren, als illusorische Rechte verkünden. Anstatt die Regierung zu einer Null zu machen, wird man sie vielmehr in den Stand setzen müssen, die Industrie zu controliren, und die aus dem Princip der unbeschränkten Concurrenz hervorgehende Unordnung wenigstens in gewissen Schranken zu halten. Man wird zwischen dem Herrn und dem Arbeiter eine Gemeinschaft der Interessen herstellen müssen; der Arbeiter hat ein Recht auf die Bürgschaft des Arbeitgebers.

„Nicht zufrieden mit diesen allgemeinen Anklagen, unterwirft Sismondi den sittlichen und den materiellen Zustand der englischen Gesellschaft seiner vernichtenden Kritik. An dem classischen Lande der freien Concurrenz und der Mechanik, des Constitutionalismus und des Industrialismus, der wohlfeilen Produktion und des Chartismus, des Pachtsystems, und der Arbeitshäuser, der Arbeitercoalitionen und des Rebeccaismus, der friedlichen, und der revolutionären Agitation zeigt er, wie man die Ketten des weissen Arbeiters schmiedet, während man von der Emancipation des Negers spricht; wie das Alter, wie die Jugend, wie die Kindheit, wie der Boden, wie die Industrie ausgebeutet wird; wie das Elend, die Prostitution, die Trunkenheit, die viehischen Lüste, der Tod in den Reihen der arbeitenden Classe wüthen; wie das Gleichgewicht zwischen dem Arbeitsangebot und der Nachfrage nach Arbeit hergestellt wird; wieviele Millionen Arbeitsbienen erforderlich sind, um einige tausend Drohnen mit ihrem Blutschweisse zu mästen, und wie jenes philanthropische Bagno, Arbeitshaus genannt, dem ganzen System die Krone aufsetzt. Nichts ist ergreifender als das von Sismondi entworfene Gemälde; man schaudert unwillkürlich zurück bei dem Anblicke so vieler Gräuel, so vieler Verworfenheit. Eine so ungeheuere Masse von Elend und Ungerechtigkeit, ein in einem solchen Ocean von Thränen schwimmender Reichthum, — welche Gegenstände des Nachdenkens“!

Wie sich die französische Revolution den Fragen gegenüber, die uns beschäftigen, gestellt hat, ist bekannt. Es unterliegen die Zünfte, die Privilegien der Geburt, die Feudalrechte, die tode Hand, kurz die ganze noch restirende mittelalterliche Welt. Die Arbeit ist für frei erklärt, die Grundsteuer soll auf dem Princip der Gleichheit aller Franzosen vor dem Gesetze ruhen, und, ganz in Uebereinstimmung mit der Lehre der Physiokraten, dass die Hauptquelle des Reichthums das Grundeigenthum sei, wird auf dieses die Hauptlast der Steuern gewälzt. Das protestantisch-moderne Princip triumphirte vollkommen. Und wenn die Revolution die Güter der Kirche einzog, so sprach sie damit im Grunde nur aus, was sich in dem Processe der Weltgeschichte thatsächlich vor unsern Augen mit jedem Tage mehr vollzieht, dass nemlich der moderne Staat durchaus bestimmt ist, die frühere Stelle der Kirche einzunehmen, an die Stelle der Kirche zu treten, d.h. das einzige und höchste uns Alle vereinigende Band zu bilden, dass der moderne Staat die allein lebensvolle entwicklungsfähige oberste Einheit oder Allpersönlichkeit, dass ihm nicht

nur die Zukunft, sondern bereits schon die Gegenwart angehört, während an sich oder in Wahrheit die Kirche mehr nur als Gegenstand der Vergangenheit anzusehen ist. Und wenn die Revolution die von ihr confiscirten Güter der früheren starren katholischen Unbeweglichkeit und Trägheit entriss, wenn dieselben getheilt, parcellirt, und so in den Fluss gebracht wurden, so entsprach dies nur ganz der Subjektivität und Agilität des modernen Geistes, der nichts Ruhendes und Festes mehr leidet, sondern Alles in die Dialektik der Bewegung, des Wandels, der Entwicklung hineinzieht. Im Uebrigen war die Revolution vorherrschend politischer Natur; in die specifisch socialistischen Fragen griff sie weniger ein. Doch ganz frei vom Socialistischen sollte sie keineswegs bleiben. Robespierre, der noch 1792 es für närrisch, gefährlich, ungerecht und unausführbar erklärt hatte, die „Gleichheit der Güter“ anzustreben, legte schon im Jahr darauf dem Convent den Entwurf einer Verfassung vor, der bereits eine ziemlich starke socialistische Färbung hatte. So lautet Artikel 2: „die vorzüglichsten Rechte des Menschen sind, für die Erhaltung der Existenz und für die Freiheit zu sorgen.“ Also zuerst die Existenz, dann erst die Freiheit. Artikel 8 unterwirft den Genuss des Vermögens der „Garantie des Gesetzes“. Im ersten Augenblicke könnte es allerdings scheinen, als ob diesem Artikel eher das Gegentheil eines socialistischen Gedankens zu Grunde läge. Aber macht er jenen Genuss nicht geradezu vom Gesetze abhängig? Kann das Gesetz die Garantie, die es ausspricht, nicht ebenso gut wieder zurücknehmen? Gibt es nicht Dinge genug, die just von dem Momente an der Unsicherheit verfallen, wo sie als des Schutzes der Gesetze bedürftig erklärt werden, oder die nur desshalb unter diesen Schutz gestellt werden, weil sie bereits schon unsicher waren? Man denke z. B. doch nur an die merkwürdige Garantie, welche unsere modernen Verfassungen trotz aller Artikel, die sie darüber enthalten, dem Vermögen der Kirche gewähren. Ueberhaupt: was eine Verfassung auch nur mit Einem Worte berührt, ist eo ipso zu einer Sache der Staatsgewalt gemacht, ist in den Bann der Staatsgewalt gestellt, und es darf nun sicher sein, dass es von jetzt an erst recht unsicher ist, d.h. dass es eben, gleich den anderen Dingen, in den bekannten breiten und tiefen Strom der Bewegung und des Wandels hineingerissen wird. Artikel 10 des Robespierre'schen Entwurfs „verpflichtet“ sogar die Gesellschaft „für die Subsistenz aller ihrer Glieder zu sorgen“. Der Convent gieng zwar nicht darauf ein, er garantirte blos das Eigenthum schlechthin und erklärte die „öffentlichen Unterstützungen“ für eine „geheiligte Schuld“. Der Wohlfahrtsausschuss nahm aber die Robespierre'schen Jdeen wieder auf, und proklamirte: „alle Menschen haben ein gleiches Recht auf die Produktion der Erde, und der Industrie“. Er ordnete Vorrathsmagazine an, verpönte das Accaparement, d. h. den wucherlichen Ankauf von Lebensmitteln, erkannte dem Volke ein Recht auf die nothwendigsten Lebensmittel zu, hob die Bettelei auf, und

decretirte, dass die republikanischen Soldaten mit den Gütern der Emigranten und der Verräther entschädigt würden. Und Saint-Just rief am 13. Nivose II aus: „Europa möge erfahren, dass Ihr auf dem französischen Boden keinen Unglücklichen mehr leiden wollt! Das Glück ist ein neuer Gedanke in Europa“. Leider ist bis heute noch das „Glück“ der Völker „ein neuer Gedanke in Europa“, und wird es vielleicht immer mehr. Aber ist die Jdee, dass das Glück der Bürger eine unmittelbare Angelegenheit des Staates sei, nicht eine ungeheuere, nicht eine durch und durch socialistische?

Was aber der Convent selbst nicht wagte, das versuchte ein Mann, der sich zu den Politikern der Revolution ungefähr so verhielt, wie die „Schwarmgeister“ der Reformation zu den Reformatoren, der also die „Revolution in der Revolution“ repräsentirte. Wir meinen natürlich keinen Andern, als — Baboef. Er trat mit der Lehre auf, die Revolution sei nur desshalb missglückt, weil sie nicht radikal genug, weil sie, statt socialistischer, bloss politischer Natur gewesen sei. Was das eigentliche Volk, welches doch neun Zehntheile der Nation darstelle, dabei gewinne, wenn man ihm an Stelle eines Königs fünfhundert geschwätzige Advokaten zu Herrschern gebe? Solange nicht alles Hervorragende nivellirt, der Naturzustand wiederhergestellt und das persönliche Eigenthum aufgehoben, sei eine Abstellung der gesellschaftlichen Missverhältnisse nimmermehr zu hoffen. Die Natur habe jedem Menschen ein gleiches Recht auf den Genuss aller Güter gegeben; sie habe aber auch Jedem die Verpflichtung auferlegt, zu arbeiten; die Arbeiten und die Genüsse müssten gemeinschaftlich sein; die Unterdrückung sei da, wo der Eine sich durch Arbeit erschöpfen, und Alles entbehren müsse, während der Andere im Ueberflusse schwimme, ohne Etwas zu thun. Der Zweck der Revolution sei, die Ungleichheit zu vernichten und das gemeinsame Glück herzustellen, u. s. w. Die Lehre breitete sich rasch aus. Indess gelang es der Regierung, dem Ausbruche des Sturmes durch Verhaftung der Führer zuvorzukommen. Baboef selbst fiel mit Darthé unter dem Beile der Guillotine, während die anderen mit Deportation oder mit gelinderen Strafen davonkamen.

Wie es weiter gieng, weiss man: es kam einer, der die ganze Erbschaft der Revolution antrat, und dann auf seine Art Socialismus trieb, und an dem „Glücke“ Frankreich's und Europa's arbeitete. Nur wurde dabei stark geschossen und floss etwas viel Blut.

Hat sich die Adam Smith'sche Schule nur als die Durchführung des protestantischen Grundprincips in der Volkswirthschaft erwiesen, dann ist klar, dass der Protestantismus seinem innersten Wesen nach nicht weniger unsocial ist, und gegen die Grundidee, in welcher der Socialismus wurzelt, sich nicht weniger abweisend und negirend verhält, als die genannte Schule selbst. Und die feindliche Stellung der Socialisten gegen den Protestantismus ist so

nur natürlich. So nennt Louis Blanc — freilich ganz richtig — den Protestantismus die Religion des Individualismus, welchem er die Brüderlichkeit, d. h. das Princip der Liebe, des Einheitlichen, entgegensetzt. Der Individualismus besteht aber nach Louis Blanc darin, dass er den Menschen ausserhalb der Gesellschaft oder der Einheit nimmt, ihn zum alleinigen Richter seiner Umgebung und seiner selbst macht, ihm eine überspannte Meinung von seinem Rechte gibt, ohne ihm seine Pflichten zu zeigen, ihn seinen eigenen Kräften überantwortet, und statt einer Regierung das Machenlassen proklamirt. Dieser Individualismus, durch Luther inaugurirt, habe sich mit unwiderstehlicher Kraft entwickelt, und, seines religiösen Elementes entkleidet, sei er in Frankreich durch die constituirende Versammlung zum Siege gelangt; er beherrsche die Gegenwart, und sei die Seele der Dinge.

Aehnlich Saint Simon. Seit Luther die Fahne der Empörung aufgepflanzt — sagt er — habe der menschliche Geist sich nur mit Specialitäten befasst, habe sich derselbe nur mit der Analyse der besonderen Thatsachen, der Partikular-Interessen der verschiedenen Classen der Gesellschaft beschäftigt, habe er nur daran gearbeitet, die in zweiter Linie kommenden Principien, welche den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft als Grundlage gedient, aufzustellen. So habe denn der menschliche Geist seit der Reformation einen ganz neuen Weg eingeschlagen; und wenn auch die überaus wichtigen, auf diesem Wege gewonnenen Resultate zeigten, wie sehr man sich im Mittelalter getäuscht habe, das Studium der besonderen Thatsachen, der in zweiter Linie kommenden Principien, sowie der Analyse der Privatinteressen so sehr zu vernachlässigen, und von ganz untergeordnetem Nutzen zu halten; so sei auf der andern Seite doch nicht weniger gewiss, dass die Vernachlässigung der auf das Studium der allgemeinen Thatsachen, Principien und Interessen bezüglichen Arbeiten der Gesellschaft wesentlich geschadet, da sie die Selbstsucht, diese in allen Klassen und bei allen Individuen vorherrschend gewordene Leidenschaft, hervorgerufen habe. So habe der Kaiser (d. i. der weltliche Arm) wieder einen grossen Theil der politischen Macht an sich gerissen, den er vor der Reformation verloren gehabt. Diesem Egoismus müsse man auch die politische Krankheit unserer Zeit zuschreiben, jene Krankheit, welche alle der Gesellschaft nützlichen Arbeiter leiden lasse, einen sehr grossen Theil des Lohnes der Armen den Königen zu ihrem eigenen Unterhalte sowohl, als auch dem ihrer Hofschranzen und ihrer Soldaten zuweise, und den Gelehrten, Künstlern und Industriellen das schuldige Ansehen fast ganz vorenthalte, um es auf das Königthum und die Geburtsaristokratie überzutragen. Es sei daher in hohem Grade wünschenswerth, dass die Arbeiten, welche die Vervollkommnung unserer Kenntnisse bezüglich der allgemeinen Thatsachen, Principien und Interessen bezweckten, möglichst bald wieder auf-

genommen und künftig von der Gesellschaft ebenso sehr unterstützt würden, als diejenigen, welche das Studium der besonderen Thatsachen, der untergeordneten Principien, und der Privatinteressen zum Gegenstande hätten. — So Saint-Simon.

Gleichwohl hat man — wir sollten es kaum für möglich halten — den Protestantismus als den Grund des Socialismus angeklagt. Und warum? Weil die Vernunft, nachdem sie sich von der kirchlichen Autorität emancipirt, nach der Zerstörung dieses allein hemmenden Bollwerks eben ganz nothwendig dem Socialismus zugetrieben werde. „Der Sturz der Autorität in der übernatürlichen Ordnung," heisst es bei demselben schon oben angeführten renommirten katholischen Schriftsteller, „zieht den Sturz der Autorität in der gesellschaftlichen Ordnung nach sich. Die Unterordnung, die Ungleichheit der Verhältnisse und der Reichthümer verliert, da sie nicht mehr durch die göttliche Ordnung geheiligt und gerechtfertigt ist, den vernünftigen Grund ihres Bestehens. Die Gleichheit der Natur, sich selbst überlassen, zieht die Gleichheit der Rechte nach sich. Der Socialismus, der die Befriedigung dieser Rechte nach den Fähigkeiten regeln will, ist selbst noch zu social, und der wildeste Communismus ist das consequente Ergebniss, bei welchem die von der Autorität losgelöste Welt anlangen muss". Ferner: „der Titel des Eigenthums, die Grundlagen der Gesellschaft sind im Himmel. Unterdrückt die Ordnung des Himmlischen, und Jenseitigen, und die irdische Ordnung verliert all' ihre Titel, all' ihre Grundlagen". „Das Eigenthum rechtfertigt sich nicht durch sich selbst". Endlich: „Das Christenthum macht das Recht auf die künftigen Güter des Himmels abhängig von der Achtung für die gegenwärtigen Güter von Seiten derjenigen, welche sie entbehren".

Nun, was sagt man zu dieser Art der Eigenthumsrettung? Heisst das die Sache, der man zu Hilfe kommen will, nicht vielmehr compromittiren und untergraben? „Wir müssen zugeben, dass das Eigenthum die Prüfung der Vernunft nicht besteht, dass es im Denken keine Stütze finden kann, dass also die Sache, rein für sich betrachtet, und der natürlichen Entwicklung überlassen, nothwendig zum Socialismus führt. Das einzige Rettungsmittel beruht darin, dass man entweder die Vernunft gar nicht anwendet, dass man gar nicht denkt, oder dass man uns, die wir die Achtung vor dem Eigenthum predigen, unbedingt gehorcht, dass man unsere Autorität absolut respektirt" — wer so das Eigenthum „rettet", muss der es nicht vollends zerstören? Und warum predigt man diese absolute Unterwerfung unter die herrschenden socialen Verhältnisse? Wo ist die Lehre, die auch nur halbwegs dergleichen vorschriebe? Man weiss nichts Anders als das — Dogma der Trinität. Muss man da das eigentliche Geheimniss nicht wo anders suchen, und nicht unwillkürlich an den oben berührten Pact, von welchem Saint-Simon spricht, denken? Oder haben wir hier nicht einen ziemlich deutlichen Vertrag mit den „besitzenden Klassen" vor uns, der ungefähr so heisst: „wir wollen unermüdlich den Armen in das Herz

reden, dass sie nur dann in die Herrlichkeiten des Himmels eintreten werden, wenn sie ihr Elend geduldig ertragen, und die Reichen hübsch in Ruhe lassen; ihr aber müsst uns dafür vollständig gewähren lassen, und Alles thun, was geeignet ist, unsere Autorität zu kräftigen. Denn ein Dienst ist des andern werth; eine Hand wäscht die andere.“ Und wirklich stammen obige Worte, die auf eine so merkwürdige Art das Eigenthum retten, aus der Zeit, wo die Kirche durchaus bereit war, gegen „die Revolution“ dergleichen Pacte zu schliessen. Auf solche Weise kann man die eigene Sache, die man verfechten will, nur verderben, und dem Gegner, den man tödtlich mitten in das Herz zu treffen wähnt, nur selber den unsterblichen Ehrenkranz um die Stirne winden. Oder ist nicht gerade dies des Protestantismus bleibender ewiger Ruhm, dass er die Autorität zerstört hat, dass er Alles von der Entscheidung der Vernunft abhängig macht, und so alle die Titel, die dem Katholicismus in dem „Himmel“, d. h. in Wolkenkukuksheim liegen, unerbittlich auf die Erde herabzieht, und sie zwingt, sich hier, vor dem Forum unserer, der menschlichen Vernunft zu legitimiren?

Doch gehen wir weiter, oder vielmehr: machen wir einen Augenblick Halt und orientiren wir uns.

Wir haben das Princip, das im volkswirthschaftlichen Leben noch bis zur Stunde die gesammten Verhältnisse beherrscht, nun nach allen Seiten und Beziehungen kennen lernen. Aber ein Princip, das jeden Einzelnen nur auf sich selbst anweist, jeden Einzelnen, so zu sagen, zum Mittelpunkt des Ganzen macht; ein Princip, nach dem Jeder eher das Verderben seiner concurrirenden Mitmenschen, als deren Wohlergehen wünschen muss; ein Princip, das da heisst: jeder Einzelne gegen Alle, und Alle gegen jeden Einzelnen, dieses Princip der Trennung, der Vereinzelung, des naktesten Egoismus kann unmöglich das letzte und höchste sein; vielmehr wird es sich, wenn die Menschheit je einen wahrhaften, positiven Fortschritt machen soll, zu einem Höheren fortbilden, zu einem Höheren erheben müssen. Was die Menschheit braucht, ist ein einheitliches Band, ein uns alle einigende Synthese. Man muss nicht mehr, wie bisher, Alles vorherrschend vom Einzelnen, Getrennten, Abstrackten, sondern von dem Einen, Allgemeinen und Ganzen aus betrachten und bestimmen. Was die Interessen der Allgemeinheit, des Ganzen erfordern, darauf muss unser Augenmerk ebenso gerichtet sein, als darauf, was die Interessen der Einzelnen erheischen. Ja die letzteren dürfen in Wahrheit nur durch jene bestimmt werden. Nur dieser Blick auf das Ganze, als den einzig massgebenden Mittelpunkt, kann uns von dem centrifugalen, zerstreuenden Leben, das die ächte Sittlichkeit ebenso, wie das wahre Wohlergehen der Gesellschaft ertödtet, retten und bewahren. Kurz nur ein Sein im Ganzen, und vom Ganzen heraus, nur dieses organische lebendige Inein-

andersein des Einzelnen und Allgemeinen kann das Heil der Menschheit begründen.

Aber wo sollen wir das höhere Band, die Synthese, die wir brauchen, suchen? Sollen wir wieder zurückgehen zum mittelalterlichen Bande, zur mittelalterlichen Synthese? Unmöglich! denn würde die Menschheit diese Synthese zerrissen haben, wenn sie darin ihre Befriedigung, ihr wahres Wesen gefunden hätte? Zudem lässt sich eine so inhaltreiche Geschichte von vier Jahrhunderten nicht so einfach ausstreichen. Also vorwärts, nicht rückwärts. Die alte Kirche, die alte Anschauung kann gar nicht mehr wieder hergestellt werden. Aber soll vielleicht eine neue Kirche, ein "neues Evangelium" das uns zu einem Ganzen einigende Band sein? Mit anderen Worten: soll die Synthese, die wir suchen, eine religiöse, und die äussere Form derselben eine Kirche sein? Bekanntlich war dieses „neue Evangelium" schon das Jdeal unserer edelsten Geister. Aber welche Gestalt sollte dasselbe auch nur haben? Es würde jedenfalls mehr Philosophie, d. h. Moral, als Religion enthalten. Und eine Kirche liesse sich schon gar nicht auf diesem neuen Evangelium aufbauen. Die Religion sowohl, wie aber ganz besonders die Kirche bedarf durchaus eines festen, positiven, möglichst handgreiflichen, dicken Glaubens, und jenes neue Evangelium dürfte, wie schon gesagt, eher alles Andere, als von dieser Art sein. Wenn die Zeit gekommen, wo die Menschen sich wirklich in Einer Anschauung einigen werden, wird auch schwerlich von Religion noch viel existiren. Religion, Kirche gehören als auf einem schlechthin untergeordneten Standpunkte der Entwicklung beruhend, wie schon bemerkt, lediglich der Vergangenheit, nicht einmal mehr der Gegenwart an. Die Zukunft gar verlangt etwas ganz Anderes. Die Synthese und Form derselben kann unmöglich eine religiöse, eine Kirche sein, sondern muss nothwendig einen rein menschlichen, rein weltlichen Charakter haben. Damit ist natürlich von selbst gegeben, dass diese Synthese nur eine immanente sei. Denn dieselbe ausserhalb der Welt, ausserhalb der Menschheit, der Vernunft gesetzt, und es bedarf nur ein klein Bischen Consequenz und die ganze mittelalterliche Kirche steht leibhaftig wieder vor uns da. Es lässt sich nur zu leicht nachweisen, dass die letztere blos die einfache Folge eines jenseitigen Gottes, also der Transscendenz war. Oder ist da, wo Grund und Mass sowohl des Wissens wie des Handelns in ein in schlechthin unerreichbarer Ferne und Höhe thronendes Wesen gelegt wird; wo wir in theoretischer und praktischer Hinsicht absolut nur von Oben, von Aussen bestimmt werden, Alles nur von Oben und Aussen an uns herankommt — ist da eine Anschauung und Gestaltung, wie es die mittelalterliche Kirche war, nicht etwas ganz und gar Nothwendiges? Wenn aber dann eben der Freiheitsdrang, d. h. das Bedürfniss und Streben nach Autonomie, nach Selbstbestimmung, sich gegen jene die entschiedenste Unterdrückung repräsentirende Anschauung und Gestaltung empörte, und dem Principe: „Alles von Oben, von Aussen" das

Princip: „Alles von Innen, aus dem Gemüthe und der Vernunft selbst“ entgegensetzte, und siegreich entgegensetzte, so kann die uns bestimmende oberste Synthese natürlich nur eine rein innerweltliche, in dem Menschheitsgeiste selbst liegende sein. Nur so kann die Freiheit, d. h. eben die Autonomie und Souveränität des menschlichen Geistes, in ihrem ganzen Umfange gewahrt werden.

Die Einheit oder Synthese, von der wir hier sprechen, ist glücklicher Weise nicht mehr ein unbestimmter Gegenstand des Suchens: die deutsche Philosophie und Wissenschaft hat sie bereits entdeckt und gefunden, und zwar, ganz übereinstimmend mit dem soeben Bemerkten, nicht als eine transscendente, jenseitige, sondern als eine schlechthin immanente, diesseitige. Die höchste Einheit oder Synthese von Allem ist durchaus in der Welt, gehört zur Welt selbst. Nun, wie hätte die Philosophie, wenn sie von der menschlichen Vernunft ausgieng, logisch über dieselbe auch hinausgelangen können? Die gesuchte Synthese musste nothwendig in der Vernunft selbst liegen, konnte nichts Anderes als ihr allgemeines Wesen selbst sein. Es handelte sich also darum, die Einzelsubjekte, in welche das System des Individualismus einheitslos zerfiel, zur Allgemeinheit zu erheben, beziehungsweise sie zu einem Allgemeinen zu vertiefen, in ihnen selbst ein Allgemeines nachzuweisen, das ebenso in ihnen ist, wie sie in ihm — diese ganz innige, organische Durchdringung. Nur trat leider bald wieder der gewaltige Missstand ein, dass man auf jene oberste Einheit, während ihr Wesen oder ihr Inhalt durchaus die Welt selbst war, die alten Begriffe der Gottheit übertrug, und sie so nicht nur Gott nannte, also einen Namen gab, der für diesen Inhalt einmal schlechthin nicht passte, sondern allmählig jenes Wesen selbst insofern zu einem ganz Anderen machte, als man ihm alle die Eigenschaften beilegte, die dem transscendenten Gotte prädicirt wurden, wir meinen die bekannten Eigenschaften der Unendlichkeit, der Absolutheit, der Vollkommenheit, kurz der einzig wahren Wesenheit. Aber mag man immerhin die Welt Gott nennen, und ihr Bestimmungen zuschreiben, die nur der Gottheit zukämen: dadurch wird in Wahrheit jene Weltwesenheit doch keine andere, sie bleibt eben Weltwesenheit nach wie vor. Das Einzige, das man dadurch bewirkte, war dies, dass man im System — in der Wirklichkeit selbst natürlich nicht, — zwei Wesen bekam, ein göttliches und ein weltliches, jenes als unendlich, absolut, vollkommen, allein wahrhaft seiend, dieses als endlich, relativ, unvollkommen, unwahr, während es doch in der That nur Ein Sein von einer und derselben Qualität, eben die Welt, gibt. Und weder in theoretischer noch in praktischer Beziehung blieb die verderbliche Folge davon aus. Jn ersterer Hinsicht zeigte sich das Schlimme darin, dass man aus diesem sogenannten Unendlichen, Absoluten und Vollkommenen das Endliche, Relative, und Unvollkommene sowenig begreifen und erklären konnte, als aus dem jenseitigen Gotte des

Mittelalters; dass mithin ein organisches Ineinandersein, als welches nothwendig nur eine und dieselbe Wesenheit voraussetzt, geradezu ausgeschlossen wurde, dass Alles auf das widernatürlichste zerrissen war, dass man statt Eine, geradezu zwei Welten hatte, von denen keine eine Brücke zur anderen bot, sondern jede von der anderen durch eine unüberschreitbare Kluft ohne jegliche Vermittlung getrennt war, mit Einem Worte, dass man im Grunde ein ebenso unerreichbares Jenseits hatte, wie früher unter dem Banne der alten Anschauung, des alten Gottes. In praktischer Hinsicht erwies sich der nicht minder grosse Missstand darin, dass jenem allein Vollkommenen und Wahren gegenüber alles Andere natürlich nur ein Schlechtes, ein Nichtiges sein konnte, mit dem sich zu beschäftigen kaum der Mühe werth war. Denn was liegt auch daran, ob diese Schatten, als welche eben alles Andere erscheint, etwas besser oder schlechter situirt seien? Das Einzige, das man hier thun kann, ist die Aufhebung, die Vernichtung des Endlichen, der Welt, so dass dann nur das Unendliche, d. h. das Unbestimmte, das Nichts existirt und herrscht. Aber wenn dies die Wahrheit wäre, wozu sich dann auch gegen die mittelalterliche Anschauung empören? Was hat es für einen Sinn, wenn ich für Gott gleichsam blos den Raum wechsle; wenn ich ihn — statt in den Himmel — auf die Erde, in die Welt versetze? Das Resultat von Allem dem konnte nur dies sein, dass man in dem System weder einen wahren Gott, noch eine wahre Welt hatte; jenen nicht, weil sein Wesen im Grunde ja doch nur die Welt war; diese nicht, weil man sie, während sie schlechthin nur Eine, ein einziges harmonisches Ganze ist, gegen alle Wahrheit in zwei, völlig disparate, unvermittelte Seiten spaltete.

So war es denn gewiss ein anerkennenswerthes Thun der radikalen Richtung der neuesten Philosophie, wenn sie sich gegen den Gott der Pantheisten ebenso vernichtend wandte, als letztere selbst es gegen den Gott der Theisten gethan; wenn sie einen Begriff, der einmal Alles nur erdrücken, verzerren, und aus seiner natürlichen Stellung herausreissen kann, nach allen Seiten hin in seiner Unwahrheit, seiner Unmöglichkeit aufzeigte; wenn sie mit Einem Worte das Weltwesen eben Weltwesen sein lässt, dem Kinde also auch seinen Namen gibt. Voilà tout. Aber diese Mühen, diese Umwege brauchte es, um die Welt, so wie sie ist, in ihrer vollen Reinheit zu gewinnen. Wahrlich, sie musste erst förmlich erobert werden.

Erscheint aber nun die höchste Einheit oder Synthese als eine rein weltliche, menschliche, eben als die Allgemeinvernunft der Menschheit selbst, dann kann natürlich die äussere Gestaltung und Form derselben ebenfalls nur eine weltliche, menschliche sein, d.h. die höchste Erscheinung der Synthese, beziehungsweise diese selbst, ist schlechthin der **Staat**, der **moderne Staat**, nicht aber die Kirche.

Sehen wir uns nun diesen modernen Staat an.

Was dem modernen Staate, die vortheilhafteste Auszeichnung ver-

leiht, und seinem ganzen Wesen sofort seinen specifischen Charakter aufdrückt, ist das Organische an demselben: der moderne Staat ist schlechthin Organismus. Während nemlich im antiken Staate das Allgemeine, so zu sagen, ohne das Individuelle, das Einzelne erscheint; während in der römischen Welt das letztere Element zwar vorhanden und anerkannt war, aber in völlig abstrakter Weise neben und ausser dem Allgemeinen stand; und während das mittelalterliche Sein und Leben lauter Besonderheiten darbot, das einigende Band schlechthin über denselben gedacht ward — ist lediglich im modernen Staate jenes vom Begriffe des Organismus geforderte lebendige Ineinander des Allgemeinen und Einzelnen, eben weil, wie wir gesehen, die oberste Synthese ja nur in den Einzelnen selbst ist. Aber wenn sich dies so verhält, so ergibt sich alles Andere von selbst. Einerseits ist zwar, wie in jedem Organismus, das Einzelne durchaus vom Ganzen bestimmt, erhält vom Ganzen Begriff, Mass und Stellung; auf der anderen Seite aber ist das Einzelne — da ja das oberste Band nur das Allgemeine der Einzelnen selbst ist, nicht, gleich den Platon'schen Jdeen, selbstständig ausser und über denselben schwebt — für das Allgemeine ebenso nothwendig und wesentlich, wie dieses für jene. Ist doch gerade dies der Charakter des Organismus, dass das einzelne Glied nur ein besonderer Ausdruck des Allgemeinen selbst ist, das Allgemeine selbst darstellt, dass es zur Existenz des Ganzen in vitalster Beziehung steht. Weit entfernt, dass in einem Organismus auch nur Ein Glied abstrakt auf sich selbst stünde, haben wir vielmehr ein wechselseitiges Bestimmen und Aufeinanderberuhen der Theile vor uns, wie es inniger und lebendiger nicht gedacht werden könnte. Und in diesem Ineinander- und Durcheinandersein der Einzelnen unter sich sowohl, als Aller in dem Ganzen liegt eben das erhabenste aller Principien: das Princip der Solidarität Aller, dem zufolge Keiner mehr nur für sich ist, sondern Alle für Einen, und Einer für Alle. Es resultirt demnach das Wohl des Ganzen ebensosehr aus dem Wohle der Einzelnen, wie umgekehrt das Wohl der Einzelnen aus dem Wohle des Ganzen. Aber wenn weiter die oberste Synthese schlechthin in den Einzelnen selbst ist, als ihr Allgemeines, heisst dies dann nicht, dass der diese Synthese repräsentirende moderne Staat nothwendig den Einzelnen selbst gehört, durchaus eine Sache der Gesammtheit, des Volkes selbst ist? Mit Recht haben daher schon Physiologen in dem Begriffe des Organismus ein durch und durch Demokratisches, Republikanisches erkannt. Und warum nicht? Haben wir doch gesehen, dass das Allgemeine, weit entfernt, ausser, über und gegenüber den Einzelnen zu sein, nur das substanzielle Wesen dieser selbst ist, so dass es ebenso von den Einzelnen bedingt ist, wie diese selbst wiederum vom Allgemeinen bedingt sind. In dem Allgemeinen, d. h. in der Verfassung, den Gesetzen, wie in dem gesammten öffentlichen Leben überhaupt haben die Einzelnen daher

nur sich selbst, nur ihr eigenes Wesen zu finden und zu erkennen. Da die Alles bestimmende, Grund und Norm für das gesammte Handeln in sich enthaltende oberste Synthese, wie gezeigt, lediglich in den Einzelnen selbst ist, so sind es natürlich nur diese in ihrer Gesammtheit, welche in vollständigster Selbstregierung die Verfassung, die Gesetze, kurz die sämmtlichen Verhältnisse des Staates bestimmen. Der moderne Staat stellt so eine Gesammtpersönlichkeit in vollster und tiefster Beziehung des Wortes dar, deren Theile oder Organe eben die Einzelnen sind, und die, gleich jeder anderen Persönlichkeit, eine durch und durch einheitliche, deren Souveränetät daher nur eine ungetrennte, ganze ist. Fügen wir zu diesem Bilde noch hinzu, dass der *moderne* Staat, als Ausdruck des Allgemeinen und Nothwendigen, der *Allgemeinvernunft*, wesentlich Sittlichkeit darstellt, dass ja sein *eigentlichster* Begriff der Solidarität Aller und Jeder ein durch und durch sittlicher ist; dass seine ganze Existenz in einem sittlichen Boden wurzelt, eben in dieser energischen Hingabe der Einzelnen an das Ganze, in diesem Sichein- und Unterordnen unter das Allgemeine, in diesem entschiedenen Vorherrschenlassen der Allgemeininteressen gegenüber den Sonderinteressen — dann haben wir die Grundzüge des modernen Staates, insoweit es sich zunächst um die allgemeinsten Principien handelt. Zusammenfassend müssen wir uns also dahin ausdrücken: der moderne Staat ist ein sittlicher Organismus und die äussere Form der höchsten Synthese des *gesammten* Seins.

Allerdings haben wir in dem hier entworfenen Bilde des modernen Staates mehr oder weniger nur ein Ideal, das seine volle Realisirung erst noch von der weiteren Entwicklung der menschlichen Idee verlangt, und das nicht einmal absolute Sicherheit hat, dass es sich in seiner ganzen Reinheit auch nur verwirklicht, dass die Wahrheit und die Wirklichkeit sich einstens auch vollständig decken werden. Immerhin ist jedoch bereits jetzt schon ein mehr oder weniger grosser Schritt in der Sache gethan. Der moderne Staat befindet sich wenigstens in voller Arbeit, er steht mit energischer Macht, die tiefsten und umfassendsten Beziehungen beherrschend,. mitten in der Wirklichkeit des Lebens, und nähert sich jeden Tag seinem Begriffe mehr an. Und wenn er zur Stunde auch die gewaltigsten Lücken, die schreiendsten Widersprüche mit seiner Idee aufzeigt, so ist in der Realisirung seines Wesens doch schon soviel gethan, dass die Wissenschaft, indem sie das ideale Bild desselben entwirft, der Wirklichkeit nur ergänzend nachzugehen, aus dem jetzt schon Realisirten nur die logischen Consequenzen zu ziehen braucht, dass sie also, weit entfernt, in blosser Luft herumzufahren, auf durchaus festem realem Boden sich bewegt. Es wird uns dies noch später des Näheren beschäftigen. Für jetzt möge dieser kurze Umriss uns genügen.

Wenn wir bezüglich unseres eigentlichen Thema's uns in der Geschichte der Philosophie umsehen, so begegnet uns aus

neuerer Zeit unter den gefeierten Heroen des Gedankens nur Eine Gestalt, auf welche wir mit Befriedigung hinzublicken vermögen. Von Kant verlangen, er solle das neue Princip sofort schon in jeder Beziehung in aller Reinheit und Consequenz darstellen, wäre wohl im höchsten Grade unbillig. Genug, dass in ihm der moderne Gedanke mit voller Energie zum Durchbruche kam, dass er als der gewaltige Bahnbrecher und Pfadfinder unsterblich dasteht. Anders verhält es sich dagegen mit Hegel. Welches System ist grossartiger als das seine? Welcher Standpunkt ist erhabener, als der seines „absoluten Geistes“? Hätte man daher nicht glauben können, Hegel würde uns bezüglich des Staates durchaus ein Höheres bieten, als er es in Wirklichkeit thut? Seinem ganzen System nach sollte er das Moment des Einheitlichen, und Allgemeinen ungleich entschiedener betonen, als es von ihm geschah. Bekanntlich hat es dieser grosse Denker jedoch nur zum sogenannten Rechtsstaate gebracht; d. h. zur gewöhnlichen, mehr privatrechtlichen, und noch bis zur Stunde vorherrschenden Auffassung, obgleich schon sein Begriff des Staates ein Tieferes zu begründen geeignet war. Auch als Staatsrecht gibt Hegel nur einen sehr bescheidenen Constitutionalismus: er verlangt eine gewisse Einschränkung der fürstlichen Gewalt durch „Stände“; ferner das Zweikammersystem, Oeffentlichkeit der ständischen Verhandlungen, Geschworengerichte. Zu einem darüber Hinausliegenden, Höheren kam er nicht. Es war einzig Fichte, der dieses Höhere nicht nur begriff, sondern auch aussprach; der die Consequenzen seines Principes nicht nur einsah, sondern auch den Muth besass, sie mit aller Rücksichtslosigkeit des Mannes, lediglich von der Logik des Denkens bestimmt, in voller Klarheit zu formuliren und darzustellen. So ist es denn auch unter den neueren Philosophen nur Fichte, auf den wir etwas näher eingehen müssen. Wir werden uns jedoch auch hier so kurz als möglich fassen, obgleich die Versuchung zu einer ausführlicheren Darlegung wahrlich gross genug ist.

Bekanntlich fusst Fichte auf Kant, ist aus Kant herausgewachsen. Ein paar Worte werden uns daher wohl über diesen vergönnt sein.

Wer die Kant'sche Philosophie in ihrem eigentlichen Kerne begreift, der wird zugeben, dass dieselbe nur der in ein System gebrachte Freiheitsbegriff sei, wie er schon der Reformation zu Grunde gelegen, und in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wieder mit aller Macht in den Geistern wogte. Das Ich, das Subjekt war von Kant als ein derart freies, selbstständiges, und unabhängiges gedacht, dass es — mit alleiniger Ausnahme der sogenannten Dinge an sich, die aber schon hier eine sehr zweideutige und untergeordnete Rolle spielen — bezüglich des Erkennens sowohl, wie des Wollens Alles aus sich selber nahm, aus sich selber schuf, so dass es als ein durchaus Autonomes, Souveränes vor uns dasteht. Die Vernunft setzt und realisirt sich nur selbst.

Und wenn sich bei Kant auf der einen Seite das Streben zeigt, den Dingen noch einen Rest wahrhafter Wesenheit zu retten, so war er auf der anderen Seite doch so wenig gewillt, eine der Subjektivität undurchdringliche und von ihr unabhängige Wirklichkeit zu dulden, dass das moderne Freiheitsprincip nur von seinem grossen Nachfolger noch schärfer und energischer ausgesprochen werden konnte.

Aber wenn auch Kant in ganz rationalistischer Weise vom individuellen Subjekte ausgieng, so hätte er nicht der tiefsinnige Denker sein müssen, der er war, um nicht auch das die Einzelsubjekte einigende Band, die sie alle zu Einem Ganzen verknüpfende Einheit zu erkennen. Er brauchte ja die Vernunft nur in ihrem eigentlichen Ansich zu denken, und die Universalität oder Allgemeinheit ihres Wesens trat sofort zu Tage. Aber was ist diese Universalität oder Allgemeinheit anders, als eben des allen Einzelsubjekten Gemeinsame, Eine, das just ihr Grundwesen bildet, und sich in den einzelnen Vernunftpunkten nur in besonderer Gestalt und Form darstellt? Und ganz seinem Freiheitsprincipe gemäss erfasste Kant dieses Allgemeine und Eine der Vernunft als das Unbedingte und Absolute selbst, das jedoch, weit entfernt, ein Gegebenes, Fertiges zu sein, sich in den Einzelsubjekten erst durchzusetzen und zu realisiren strebt. Kurz, schon Kant gieng mit solcher Entschiedenheit über die Einzelsubjekte hinaus, dass er sogar eine organische Verbindung derselben zu Einem Reiche setzte.

Was aber bei Kant noch bald mehr bald weniger nur als das im Hintergrunde und in der Tiefe treibende Agens erscheint, das hat dann Fichte mit vollem Bewusstsein, und voller Klarheit nach allen Seiten hin auf das consequenteste durchgeführt. Zeigen wir dies in kurzen Zügen.

Wir haben so eben bemerkt, dass das Fichte'sche System nur die möglichst reine Darlegung des modernen Freiheitsprincips der Kant'schen Philosophie sei. Und in der That! denn so sehr ist Freiheit die innerste Seele desselben, dass es selbst nur von einem durch und durch freien Sinne verstanden werden kann. Wir haben in demselben wesentlich ein Produkt der Freiheit, eine schlechthin sittliche That, in seinem Grundwesen mehr ein Erlebtes, als ein Erdachtes vor uns. Nirgends ist daher die praktische Seite so durchweg mit der theoretischen verschmolzen, wie hier und nirgends bewahrt sich so sehr der Satz, dass man durchaus selbst sein müsse, was man denke, wie denn das Wissen ja immer als das Zweite, das Abgeleitete, dagegen das Wesen des Geistes als das Erste, das Ursprüngliche erscheint. Was Fichte dazu drängte, Alles an die Idee einer vollkommen apriorischen, ganz in Freiheit und Selbstbestimmung wurzelnden Wissenschaft zu setzen, war denn auch nur der Zug seines eigensten Wesens. Denn nichts widerstrebte seiner Natur mehr, als ein dem Wissen undurchdringliches, unabhängig von Ich existirendes, oder gar als Macht ihm gegenüber tretendes

Objekt sich gefallen zu lassen. Sagt er doch selbst unumwunden, dass ein wahrhaft selbstständiger und unabhängiger Sinn, weit entfernt, der Dinge als einer Stütze zu bedürfen, vielmehr mit dem Glauben der Objektivität der Dinge sich nicht vertrage, weil seine Selbstheit dadurch aufgehoben, und in leeren Schein verwandelt würde. Ein Seiendes d. h. ein Gegebenes, Festes, Objektives, das als solches schlechthin nur anzuerkennen, nach dem, wie nach einem Absoluten, das Ich sich sogar zu richten hätte, konnte hier unmöglich angenommen werden. Alles musste vielmehr aus dem Ich selbst abgeleitet, d. h. vom Ich selbst abhängig gemacht werden. Und weil ein Thätiges, als ein Concretes, eben ein solches Seiende wäre, von dem soeben die Rede gewesen, so konnte nur das reine Thun oder Wollen, die absolute Freiheit oder Thätigkeit als das oberste Princip, von dem alles Andere gesetzt und hervorgebracht wurde, hingestellt werden. Die absolute unendliche Thätigkeit muss sich dann, um zum endlichen Ich zu werden, selbst begrenzen, selbst beschränken; das reine Thun muss sich brechen, in seiner Unendlichkeit anhalten, sich auf einen Punkt contrahiren oder zusammenziehen. So ist also das individuelle, endliche oder empirische Ich nur eine gewisse Erscheinungsform jener absoluten Thätigkeit. Und durch Fortsetzung dieses individuellen Formens, also durch eine Reihe weiterer Selbstbegrenzungen des endlichen Ichs schafft sie dann in dem letztern jene Mannigfaltigkeit des Gesehenen, welche man die Welt des Bewusstseins, die sinnliche Welt nennt. So ist denn jene absolute Thätigkeit, jenes absolute, unmittelbar und durch sich selbst schöpferische Leben der Grund von Allem, der immanente Seinsgrund und Träger alles Gesehenen, und das individuelle, endliche Ich ist ebenfalls, weit entfernt ein Selbstständiges zu sein, nur ein von jener absoluten Thätigkeit Gesetztes, Bestimmtes und Abhängiges. Und wie auch Fichte dieses oberste Princip immer nennen mochte: absolutes Ich, reine Ichheit, unendliche, in sich zurückgehende, auf sich selbst handelnde Intelligenz, absolutes Wissen, reines Licht, allgemeine Vernunft, allgemeines Denken, oder absolute Causalität, unendlicher Wille — das Gemeinsame aller dieser Bezeichnungen ist immer, dass überall von einem absoluten, unendlichen Thun ausgegangen wird, welches, an sich inhalts- und bestimmungslos, durch Disjunktion sich zu den einzelnen Vernunftprincipien gestaltet, um erst in und durch diese wirckliches Bewusstsein, und wirkliche Freiheit zu werden, und zwar so, dass es fortwährend deren eigentliches Grundwesen und einheitliches Band bildet, und Alles sammt und sonders in souveräner Weise bestimmt. Mit anderen Worten ausgedrückt: die Vernunft stellt sich in der Menschheit dar als Eine, als ein einziges organisirtes, und organisirendes höchstes Ganze, über welchem hinaus schlechtin nichts gedacht werden kann, so dass denn die oberste Synthese der Einzelsubjekte als ein rein immanentes, weltliches Sein erscheint.

Allerdings beruhigt sich Fichte bei dieser Allgemeinvernunft,

dem absoluten Wissen nicht, sondern setzt, indem er es weiter analysirt, noch ein Höheres voraus. Er nennt dieses Höhere das reine Sein, das Absolute, und bestimmt es dahin, dass es sich zu dem absoluten Wissen wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit, das Ansich zum Fürsich, der Grund zur Erscheinung verhalte. Aber gehört der Grund nicht wesentlich zur Erscheinung selbst, so dass diese lediglich die Realisirung desselben ist, derselbe in ihr schlechthin aufgeht? Und so hebt denn auch Fichte selbst nur mit Recht hervor, dass diese beiden Seinsweisen, das Absolute und das absolute Wissen, nicht ausser und neben einander bestehen; dass sich ersteres in letzterem nur selbst äussert und bethätigt, sich selbst zu ihm construirt, und creirt, mit ihm bis zur vollkommenen Gleichheit verschmolzen ist; dass es kein inneres Leben des Absoluten, oder reines, inneres Ansich, getrennt vom äusseren Leben, eben der absoluten Erscheinung, dem absoluten Wissen, gibt; dass das innere Leben nur das äussere, das Absolute nur in diesem äusseren Leben da ist; dass es sich nur in diesem hat, und sonst nirgends. Und es ist daher nur consequent, wenn Fichte in dem Sinne das menschliche Geschlecht als das Dasein oder die Erscheinung des Absoluten bezeichnet, dass letzteres in dem gesammten Menschenleben durchaus aufgehe, und darin rein und ganz erschöpft sei. Und so stellt sich uns dieses Absolute nur als ein durch und durch immanentes, weltliches Wesen dar. Wenn daher Fichte später dieses Absolute Gott nennt, und es der Welt derart entgegensetzt, dass er alle Causalität, und alles wahre Sein nur in jenes legt, dem Ich, gegenüber dem Alles allein bewirkenden Absoluten, nur ein leidendes Zusehen belässt, den Menschen ein eitel Nichts, und seine Realität in der Erscheinung lauter Unsittlichkeit, Sünde und Verderben nennt, also geradezu in einen Dualismus, und eine Jenseitigkeit verfällt, so mochte er damit vielleicht der Stimmung seines Herzens, nimmermehr aber den Forderungen der Logik, der Wissenschaft genügen. Daher stellt Fichte auch lediglich in der früheren Zeit, wo er von Gott noch gar nicht spricht, oder ihn höchstens als die moralische Weltordnung, also ein rein weltliches Verhältniss bezeichnet, den Geist der Kant'schen und seiner eigenen Philosophie treu dar, während die spätere Entwicklung philosophisch ganz und gar ungerechtfertigt ist. Und so ist der wissenschaftliche Kern denn einzig der: die menschliche Vernunft in ihrer Einheit das höchste, Alles in souveräner Weise bestimmende Sein.

Sehen wir nun, wie sich auf Grund dieses supremen Gedankens die rechtlichen und socialen Verhältnisse der Menschheit gestalten.

Das Rechtsprincip setzt nach Fichte folgende Bedingungen voraus: erstens das Faktum, dass mehrere freie Wesen in einer gemeinschaftlichen Sphäre stehen; zweitens die aus diesem thatsächlichen Verhältnisse sich ergebende Möglichkeit einer Störung der Freiheit des Einen durch die des Andern; drittens endlich die Reciprocität der Verbindlichkeit, der zufolge das Gesetz Jeden mit

Rücksicht auf die Anderen nur insofern bindet, als diese die gleiche Verbindlichkeit auch jenem gegenüber anerkannt und angenommen haben.

Als die nothwendige Voraussetzung für die Realität des Rechts erscheint aber der Staat, d. h. der jedem einzelnen freien Wesen gegenüber übermächtige, durchaus nur auf die Geltendmachung des Rechtsbegriffs gerichtete, aus der Vereinigung mehrerer freien Wesen resultirende Gesammtwille. Nur so ist die Wahrung des Rechts, d. i. die Freiheit Aller innerhalb der durch die Möglichkeit ihrer Coexistenz als freier Wesen gezogenen Schranken möglich. Im Begriffe eines solchen Gesammtwillens ist Gesetz, Intelligenz, Freiheit und physische Macht Eins.

Als die rechtliche Entstehungsart des Staates ist jedoch einzig die Schliessung des Staatsbürgervertrags zu bezeichnen, der selbst aus drei Verträgen besteht, dem Eigenthumsvertrage, dem Schutz- und dem Vereinigungsvertrage.

In dem Eigenthumsvertrage geschieht die Einigung jedes Einzelnen mit allen Einzelnen und umgekehrt über das, was am Eigenthum, Rechten und Freiheiten Jeder selbst haben und den Anderen unangetastet lassen soll. Jeder Staatsbürger muss sonach nothwendig Eigenthum haben. Denn hätten die Anderen ihm nichts zugestanden, so würde er auch auf das, was sie besitzen, nicht Verzicht geleistet haben.

Für sich allein reicht aber der Eigenthumsvertrag nicht aus. Denn der Wille jedes Contrahirenden im Eigenthumsvertrag in Betreff des fremden Eigenthums ist ja nur ein negativer, nemlich es nicht zu verletzen, aber keineswegs zum Schutze desselben etwas zu thun. Es zeigt sich mithin die Nothwendigkeit eines zweiten Vertrags, in welchem jeder Einzelne allen Einzelnen, und umgekehrt, unter der Bedingung, dass von der gegentheiligen Seite dasselbe geleistet werde, verspricht, das anerkannte Eigenthum durch eigene Kraft schützen zu helfen. Dieser Vertrag ist der Schutzvertrag.

Da es aber sehr problematisch blieb, ob Jemand seine durch den Schutzvertrag übernommene Verbindlichkeit erfülle, und dadurch dem Andern die gleiche Verpflichtung auferlege oder nicht, so ist diese Schwierigkeit nur gelöst, und der in Rede stehende Punkt nicht mehr problematisch, sondern constatirt, wenn schon der Eintritt in den Staat unmittelbar die Erfüllung des Schutzvertrages bei sich führt, und so Versprechen und Leistung Eins wird. Dies geschieht, wenn zugleich mit der Schliessung des Staatsvertrags und durch ihn eine schützende Macht aufgestellt wird, zu der Jeder, welcher in diesen Vertrag tritt, seinen Beitrag gibt.

Um sich klar zu machen, wie dies einzurichten ist, hat man vor Allem darauf zu achten, dass es sich hier um einen ganz anderen Begriff der Gesammtheit handelt, als bisher. Die beiden ersten Verträge schloss der Einzelne zwar auch mit allen Uebrigen, aber mit jedem derselben als Einzelnen. Nun gibt wohl die

Summe aller äusserlich zu einander hinzugefügten Theile auch den Begriff eines Ganzen, aber eben nur den Begriff eines solchen, ein bloss durch unser Denken erzeugtes, eingebildetes Ganze. In dem in Rede stehenden Vertrage verspricht jedoch der Einzelne seinen Beitrag nicht zum Schutze dieses oder jenes Individuums, sondern Aller, d. h. eines Jeden, der angegriffen wird, seine eigene Person mit inbegriffen. Der Begriff des zu Schützenden ist demnach im Schweben. Diese Unbestimmtheit, welches Individuum der Angriff zuerst treffen werde, dieses Schweben der Einbildungskraft ist das Vereinigungsband, mittels dessen Alle in Eins zusammenfliessen und nicht mehr als ein blos gedachtes, ideales, sondern als ein durchaus reales Ganze vereinigt werden. So fügt die Natur im Staate wieder zusammen, was sie bei der *Her*vorbringung mehrerer Individuen trennte. Denn wie die Vernunft nur Eine, so ist ihre Darstellung in der Sinnlichkeit auch nur Eine. Die Menschheit ist ja nichts Anderes als ein einziges organisches Ganze der Vernunft; sie wird zwar gespalten in mehrere von einander unabhängige Glieder, aber schon die Naturveranstaltung des Staates hebt diese Unabhängigkeit vorläufig auf, und verschmelzt einzelne Mengen zu einem Ganzen, bis die Sittlichkeit das gesammte Menschengeschlecht in Eins umgeschaffen.

In diesem Vertrage ist daher die zweite Person ein reelles Ganze, dessen Theil der Contrahirende wird, und mit dem er zusammenfliesst. Wir haben so nicht einen Privatwillen, sondern durchaus einen Gemeinwillen vor uns, der nicht anders als ein gemeinsamer sein kann.

Ein solcher Vertrag, der die beiden vorausgegangenen erst sichert, und mit ihm zum Bürgervertrage vereint, muss der Vereinigungsvertrag genannt werden. So entsteht durch die Verträge der Einzelnen mit den Einzelnen das Ganze, und wird vollendet dadurch, dass Alle mit Allen als einem Ganzen contrahiren.

Wenn aber auch Jeder in dem Vereinigunsvertrage seinen Beitrag zu dem schützenden Körper gibt, so gibt er sich doch nicht ganz; denn sonst bliebe ja nichts übrig, dessen Schutz der Staat ihm für seine Person besonders zu versprechen hat. Alle sind somit in dem schützenden Körper begriffen, aber jeder nur mit einem Theile von dem, was ihm gehört. Aber insofern sie in ihm begriffen sind, constituiren sie die Staatsgewalt, und bilden den eigentlichen Souverän.

Indem das Ganze den Besitz jedes Einzelnen zu schützen übernimmt, erkennt es ihn als solchen an, und so wird der ursprünglich mit Allen nur als Einzelnen geschlossene Eigenthumsvertrag durch das reelle Ganze als Staat bestätigt. Das Ganze wird aber auch insofern Eigenthümer des ganzen Besitzes, und sämmtlicher Rechte aller Einzelnen, als es alle Beeinträchtigungen derselben als ihm selbst geschehene betrachten muss. Eigentliches Eigenthum des Staates ist jedoch nur, was jeder Einzelne für die Staatslast beizutragen schuldet.

Gehen wir nun auf die innere Organisation des Staates etwas näher ein, so begegnen wir vor Allem dem folgenreichen Grundsatze, dass es absolutes, unveräusserliches Eigenthum jedes Menschen sei, von seiner Arbeit leben zu können. Die Gewährleistung der Erreichung dieses Zweckes ist der Geist des von allen Einzelnen mit allen Einzelnen geschlossenen Eigenthumsvertrags, und der Staat daher verpflichtet, die hierzu erforderlichen Anstalten zu treffen.

Im Allgemeinen schliesst das Recht des einen Theiles der Staatsbürger, gewisse Arbeiten zu verfertigen, die Verpflichtung der Anderen in sich, sie ihm abzukaufen. Denn da alles Eigenthum auf einen Vertrag Aller mit Allen des Inhalts sich gründet, dass wir dir das Deinige lassen, demjenigen aber, der von seiner Arbeit nicht leben kann, das Seinige nicht gelassen ist, so würde bezüglich eines solchen der Vertrag völlig aufgehoben, und er mithin nicht ferner verbunden sein, irgend eines Menschen Eigenthum anzuerkennen. Damit nun diese Unsicherheit des Eigenthums durch ihn nicht eintritt, müssen in einem solchen Falle Alle von Rechtswegen und zufolge des Bürgervertrags von dem Ihrigen abgeben, bis er leben kann. Von dem Augenblicke, als Jemand Noth leidet gehört Keinem derjenige Theil des Eigenthums mehr an, der als Beitrag erfordert wird, um jenen aus der Noth zu reissen, sondern er gehört rechtlich dem Nothleidenden. Für eine solche eventuelle Repartition muss schon im Bürgervertrage vorgesorgt werden, da ein Beitrag zu diesem Zwecke ebenso Bedingung aller bürgerlichen Gerechtsame, wie jener zum schützenden Körper ist. Die exekutive Gewalt ist daher auch für die Abhilfe verantwortlich und der arme Bürger hat ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung.

Das Unentbehrliche, das Jeder, um leben zu können, haben muss, bestimmt die Natur dahin, dass einem Jeden, der arbeitet, eine dem menschlichen Körper zuträgliche Nahrung in der zur Benützung der Kräfte nöthigen Quantität, eine dem Klima entsprechende Kleidung, und eine feste gesunde Wohnung gebührt. Noch mehr. Nicht nur die Lebensnothdurft muss Jeder befriedigen können; er muss auch im Stande sein, seiner Bürgerpflicht zu genügen, und ausserdem noch Freiheit, d. h. Kraft, Zeit, Raum und Recht für frei aufzugebende Zwecke haben. Wem dies nicht geworden, dem ist gar kein Recht geworden, und der ist auch Andern nicht zum Rechte verbunden. Ja, als den durch den Staat zu garantirenden Endzweck der Verbindung der Menschen zum Rechte stellt sich eben die freie Musse dar, welche Jedem nach Vollendung der zu seiner und des Staates Erhaltung nöthigen Arbeit zur Verfügung bleibt, und welche das eigentlich werthvolle Eigenthum des Bürgers ausmacht, wie denn auch nur in dem jeweiligen Quantum dieser Musse der wahre Massstab für das Urtheil über Armuth oder Reichthum eines Staates liegt.

Da, wie wir gesehen, die einem Jeden zu seiner freien Bewegung und Verfügung nothwendige Sphäre durch einen Vertrag

Aller mit Allen unter die Einzelnen vertheilt wird, und erst durch diese Theilung Eigenthum entsteht, und der Zweck aller menschlichen Thätigkeit ist, nicht nur leben überhaupt, sondern so angenehm und frei als möglich leben zu können, und alle Menschen hierauf ein Recht, also auch das gleiche Recht besitzen, so muss die Theilung dergestalt gemacht werden, dass Jeder den gleichen Antheil erhält. Nimmt man an, durch die Summe der in einer gewissen Wirkungsphäre einer bestimmten Anzahl von Individuen möglichen Thätigkeit lasse sich ein Quantum von Annehmlichkeit des Lebens hervorbringen, so gibt dieses Produkt, durch jene Individuenzahl getheilt, den gleichen Antheil, den Jeder unter den gegebenen Umständen zu fordern berechtigt ist. Dieses auf Jeden kommende gleiche Quantum ist das Seinige von Rechtswegen. Im Vernunftstaate erhält er es. In der Theilung, welche vor dem Erwachen und der Herrschaft der Vernunft durch Zufall und Gewalt gemacht worden, hat es wohl nicht Jeder erhalten, indem Andere mehr an sich zogen, als auf ihren Antheil kam. Es muss jedoch die Absicht des durch Kunst sich der Vernunft annähernden wirklichen Staates sein, Jedem allmählig zu dem Seinigen in dem so eben angegebenen Sinne zu verhelfen. So ist es zu verstehen, wenn gesagt wird, die Bestimmung des Staates sei, Jedem das Seinige zu geben.

Da, wie oben bemerkt, dem Rechte des eines Theiles der Staatsbürger, gewisse Arbeiten zu verfertigen, die Verpflichtung der Andern, sie ihm abzukaufen, entspricht, und da der Staat seine ebenfalls bereits dargelegte Aufgabe nur erfüllen kann durch eine zweckmässige Organisation und Vertheilung der Arbeit, so hat der Staat auch die dahin abzielenden Einrichtungen zu treffen, und hierauf gründet sich die Rechtmässigkeit der Absonderung der Stände, und der Schliessung der Erwerbszweige.

Vor Allem ist jeder Bürger verbunden, dem Staate anzuzeigen, wovon er zu leben gedenke, und diesem steht es zu, ihm zu der gewählten Beschäftigung insofern die ausschliessende Befugniss zu ertheilen, als nur Jene dasselbe Geschäft treiben dürfen, denen der Staat dazu gleichfalls die Ermächtigung gegeben hat. Diese bilden sofort mit ihm zusammen eine Zunft.

Alle Beschäftigungen lassen sich auf drei Hauptklassen zurückführen: auf die Gewinnung der Rohprodukte der Natur, auf die Umwandlung derselben in Kunstprodukte für die mannigfachen Bedürfnisse des Lebens und der Thätigkeit, und auf die Vermittlung des Austausches der einen gegen die anderen. Demgemäss ordnen sich die Bürger in drei Stände, in die der Producenten, der Künstler und der Kaufleute. Der Beruf der Ersteren umfasst den Land- und Bergbau mit Einschluss der Viehzucht, Jagd, Fischerei u. s. w. Die Zweiten scheiden sich wieder in jene, deren Eigenthum blos die von ihnen aufgewendete Arbeit ist (operarii) und in jene, denen auch der Stoff gehört; den Ersteren muss

Arbeit, den Anderen Absatz ihrer Waare vom Staate garantirt werden.

Aus der Verpflichtung des Staates, dafür einzustehen, dass jeder Bürger von seiner Arbeit leben könne, ergeben sich folgende weitere Verbindlichkeiten, aber auch Berechtigungen desselben:

1) Vor Allem dafür zu sorgen, dass stets eine hinlängliche Menge von Nahrungsmitteln vorhanden sei.

2) Überhaupt die Zahl der Künstler nicht höher anwachsen zu lassen, als die Urprodukten des Landes zu ernähren vermag.

3) Darüber zu wachen, dass Jeder von den drei Ständen sich strengstens auf den Kreis der zu seinem Berufe gehörenden Beschäftigungen beschränke, dass jede Zunft ihre Arbeit in der erforderlichen Quantität und in der unter den gegebenen Verhältnissen möglichen Qualität liefere, besonders aber dass Jeder auch wirklich arbeite. Denn so wenig als es in einem Staate einen Armen geben soll, darf darin ein Müssiggänger geduldet werden.

Aber auch Luxusgegenstände darf der Staat, solange es für irgend Einen an Mitteln fehlt, die Nothdurft zu befriedigen, nicht dulden. Es geht nicht an, dass Einer sage, er könne es ja bezahlen. Denn es ist eben unrecht, dass Einer das Entbehrliche bezahlen kann, solange irgend einer seiner Mitbürger das Nothwendige nicht vorhanden findet, oder gar nicht zu bezahlen vermag; und das, womit der Erstere bezahlen will, ist gar nicht von Rechtswegen und im Vernunftstaate das Seinige

4) Den Austausch der Rohprodukte gegen die Fabrikate, also den Handel zu regeln; demnach zuvörderst darauf zu sehen, dass zwischen beiden stets ein vollkommenes Gleichgewicht herrscht. Ueberhaupt soll der gesammte Handel unter der Aufsicht und Oberleitung des Staates geführt werden. Dazu wird aber erfordert, dass er von jedem Bürger auch die Verfügung über alles Dasjenige in Anspruch nimmt, was letzterem nach Entrichtung seines schuldigen Beitrags an den Staat übrig geblieben. Dieses ist aber das Sondereigenthum des Bürgers, hinsichtlich dessen ihm, solange er den Staatsvertrag einhält, absolute Freiheit zukommt; und der Staat hat mithin kein Recht, über dasselbe zu disponiren. Der hieraus sich ergebende Widerspruch wird dadurch gelöst, dass dem Bürger sein Eigenthumsrecht auf jene Objekte der Form nach ungeschmälert bleibt, während die Materie derselben gleichwohl in die Hand des Staates übergeht. Zu diesem Ende creirt nemlich der Staat ein allgemeines, alle Güter vertretendes Werthzeichen, das Geld. Jeder erhält für das von ihm dem Staate Anvertraute soviel Geld, als nach den hierüber geltenden Bestimmungen nöthig ist, um jederzeit das Gelieferte sich zu verschaffen. Das erhaltene Geld aber ist dann unbedingtes Eigenthum des Bürgers, auf welches der Staat weiters keinen Anspruch hat. Vielmehr ist jedes Stück Geld in der Hand des Bürgers ein Beweis der Schuld des Staates gegen ihn, daher auch Alle Abgaben von Geldbesitz widersinnig.

Was den Handel nach Aussen betrifft, so folgt aus der Schliessung der Erwerbszweige, und aus der Gewährleistung, dass Jeder die gewohnten Bedürfnissgegenstände zu einem billigen Preise haben soll, die Schliessung des Handelstaates gegen das Ausland von selbst.

Aller Handelsverkehr mit dem Auslande muss dem Unterthane verboten und unmöglich gemacht sein. Ueberhaupt soll nur der Künstler und Gelehrte in das Ausland reisen dürfen, insofern dies um seiner Ausbildung willen unerlässlich ist. Der Bankier für den gesammten auswärtigen Handel ist ausschliessend der Staat selbst, zu welchem Ende er sich des Weltgeldes aus edeln Metallen bedient. In den Besitz der letzteren setzt sich der Staat durch die Einführung des Landgeldes, damit hat er sich mit Einem Schlage des ganzen Aktiv- und Passivhandelns nach Aussen bemächtigt. Indem er diesen in die Hand nimmt, verfolgt er jedoch die Absicht, ihn periodisch zu vermindern, und ihn nach einer bestimmten Zeit völlig aufhören zu lassen, und er sucht dies dadurch zu bewerkstelligen, dass er die Fabrikation nützlicher Waaren zu heben sich bemüht, während er jene der überflüssigen beschränkt oder gänzlich hintanhält.

Eine nothwendige Bedingung für die, durch die Schliessung des Handelsstaates zu erzielende vollkommene Unabhängigkeit desselben vom Auslande ist das Einrücken in die natürlichen Grenzen, d. h. in den Besitz von so vielem, so beschaffenem, so gelegenen und umgebenem Lande, als für die Selbstgenügsamkeit und Selbstständigkeit des Staates mit Rücksicht auf Urproduktion, Fabrikation und überhaupt alle innerhalb desselben anzustrebende Thätigkeit, seine Wehrkraft allerdings auch eingeschlossen, erforderlich erscheint.

Auf diese muss er sich zurückziehen, oder bis zu ihnen sich ausdehnen, je nachdem er in Bezug auf Ausdehnung und Beschaffenheit im Verhältnisse zu seiner Bevölkerung zu viel oder zu wenig besitzt. Sobald in letzterem Falle die Okkupation der zum Behufe der Schliessung des Handelstaates unentbehrlichen benachbarten Gebiete vollbracht ist, hat die Regierung ein Manifest an alle Staaten zu erlassen, darin sie über die Gründe der geschehenen Besitznahme nach den angedeuteten Principien Rechenschaft ablegt, und durch diese Principien selbst, welche kraft ihres eigenen Inhalts ihre weitere Anwendung von nun an verbieten, die Bürgschaft leistet, und feierlichst erklärt, dass sie an keinen politischen Angelegenheiten des Auslandes ferner mehr Theil haben, keine Allianz eingehen, keine Vermittlung übernehmen, und schlechthin unter keinem Vorwande ihre gegenwärtigen Grenzen überschreiten werde.

Endlich müssen wir noch die Ansichten Fichte's über das Erbrecht und das Recht auf Eigenthum des Bodens berühren.

Was das erstere betrifft, so fällt das Eigenthum des Ver-

storbenen, da der aus der Welt der Erscheinungen Heraustretende seine Rechte in derselben verliert, eigentlich dem Staate, als dem ersten Besitzer, anheim, weil kein Anderer ohne seine Erlaubniss Besitz ergreifen darf. Um aber Streitigkeiten und Feindschaften hintanzuhalten, sind die Menschen, als sie Bürger wurden, übereingekommen, dass Jeder fortan nehme, was ihm am nächsten liegt, also was in seiner väterlichen Hütte, und um dieselbe sich befand. So gründet sich das Erbrecht auf einen Vertrag aller Staatsbürger unter einander, ihr gemeinsames Erbrecht auf die Güter jedes Verstorbenen gegen das ausschliessende Erbrecht auf die Güter gewisser Verstorbenen aufzugeben. So verbindet nicht der Wille des Verstorbenen, sondern der allgemeine Wille die dabei betheiligten Lebenden und besonders den Staat, der sonst das Recht der Erfolge hätte. Der Staat als gemeinsamer Wille (volonté générale) ist hier die eine Partei, und der allgemeine Wille (volonté de tous) die andere Partei im Vertrage.

Anlangend das Recht des Eigenthums an Grund und Boden, ist nach Fichte die äussere Natur Gemeingut, und die Gestaltung derselben nach Vernunftgesetzen nicht Einem allein, sondern allen Vernunftwesen aufgetragen. Für sie trägt daher Niemand allein die Verantwortung, und Niemand darf in Bezug auf sie blos nach seiner Privatüberzeugung verfahren, weil er in der allgemeinen Sinnenwelt nicht wirken kann, ohne Andere zu influenziren, mithin, falls er dabei in Widerspruch mit ihrem Willen sich befindet, ihrer Freiheit Eintrag zu thun, was er schlechterdings nicht soll. Alles Handeln in der Sinnenwelt muss daher mit der Zustimmung Aller, mithin nach Grundsätzen erfolgen, von denen bereits festgestellt ist, dass sie der Ausdruck gemeinschaftlicher Ueberzeugungen sind. Gesetzt nun, es sei eine solche Uebereinstimmung nicht vorhanden, dann darf gar nicht gehandelt werden, und doch verlangt das Sittengesetz schlechthin, dass gehandelt werde. Demnach muss das Sittengesetz gebieten, diese Uebereinstimmung hervorzubringen. Die Uebereinkunft, inwiefern es dem Menschen gestattet sein soll, durch Handeln auf die äussere Sinnenwelt gegenseitig auf einander einzufliessen, d. h. die Vereinbarung über ihre gemeinschaftlichen Rechte in der Sinnenwelt heisst der Staatsvertrag und die Gemeine, welche diesen Vertrag geschlossen hat, ein Staat. Es ist daher absolute Gewissenspflicht, sich mit Andern zu einem Staate zu vereinigen.

Bei dieser Frage geht Fichte von einer ganz eigenthümlichen Theorie des Eigenthumsrechtes aus. Es ist nach ihm ein Grundirrthum, das ursprüngliche Eigenthum in den ausschliesslichen Besitz einer Sache, statt in ein ausschliessendes Recht auf eine bestimmte freie Thätigkeit zu setzen. Die Sachen kommen nur in Betracht, insofern sie die Sphäre freier Thätigkeit sind. Sie selbst streiten nicht gegen einander, die freie Thätigkeit, die an ihnen ihre Zwecke verwirklichen will, ist überall der wahre Gegenstand, über welchen die Streiter sich zu vertragen haben, inso-

fern nemlich von dem Einen verlangt wird, in Ansehung einer Sache zu unterlassen, was der Andere zu thun allein befugt sein soll. Erst aus diesem ausschliessenden Recht, auf einen Gegenstand eine bestimmte und freie Einwirkung auszuüben, ist das Eigenthumsrecht auf diesen Gegenstand herzuleiten. Ursprünglich, und seinem Grundwesen nach ist also das Eigenthumsrecht zu setzen in das Recht, Andere von einer gewissen, uns allein vorzubehaltenden freien Thätigkeit auszuschliessen, keineswegs aber in einen ausschliessenden Besitz von Objekten. „Ich werde mich nicht abmühen", fügt Fichte hinzu, „nachzusinnen, ob ich einen idealen Besitz dieses Baumes z. B. haben könne, wenn *nur* Niemand, der in dessen Nähe kommt, ihn antastet, und wenn *nur* mir allein zusteht, zu der mir gefälligen Zeit seine Früchte zu pflücken." Nach dieser Theorie findet daher ein Eigenthum des Bodens gar nicht statt: die Erde ist des „Herrn"; des Menschen ist nur das Vermögen, sie zweckmässig anzubauen und zu benützen.

So die rechtlichen und socialen Ansichten Fichte's, soweit sie unsere Aufgabe berühren.

Man sieht auf den ersten Blick, dass wir hier etwas ganz Anderes vor uns haben, als was uns in Hinsicht des Staates gewöhnlich geboten wird. Es ist dies, so wir den Staaten der Wirklichkeit gegenüber eben das Höhere genannt, und als dasjenige hingestellt haben, das die Wissenschaft durchaus verlange: die absolute Construktion aus dem Ganzen und für das Ganze, die nicht nur nach der rechtlichen, sondern auch nach der socialen Seite vollständig durchgeführte Organisation. Auf die Prüfung der Details des Fichte'schen Staates können wir uns um so weniger einlassen, als diese Dinge je nach den verschiedenen Verhältnissen und Umständen einen durchaus wandelbaren Charakter haben, und überhaupt ganz dem Gebiete der praktischen Politik angehören. Uns berührt nur das Princip, die Idee. Und so stellen wir denn als das Principielle des Fichte'schen Staates dies hin, dass derselbe, weit entfernt, ein blosser „Rechtsstaat" zu sein, vom Gesichtspunkte des Allgemeinen aus in Dinge eingreift, Verhältnisse ordnet und regelt, die sonst der unbeschränktesten Willkühr der Einzelnen überlassen sind; dass wir mit anderen Worten da nicht nur einem Rechts-, sondern auch einem Socialstaate begegnen. Und als das Recht sowohl, wie als die Pflicht zur Organisation der genannten Verhältnisse erweist sich für den Staat dies, dass derselbe nach Fichte — wie wir schon oben gesehen — durchaus nur die Darstellung der Einen Vernunft in der Sinnlichkeit ist, dass er schlechthin das Allgemeinich, die Allgemeinvernunft repräsentirt, und so ganz mit derselben Souveränität, womit diese selbst Alles aus sich als dem obersten Princip bestimmt, zur Durchführung des von der Allgemeinheit Gebotenen ausgestattet ist.

Während wir also das „Wie", oder das Nähere der Fichte'schen Organisation des Staates auf sich beruhen lassen, müssen wir dagegen das, was Fichte über das Erbrecht und das Recht auf

Eigenthum an Grund und Boden sagt, desshalb einer speciellen Betrachtung unterziehen, weil uns hier durchaus ein Principielles, und zwar der entschiedensten Art, entgegentritt.

Wir haben gesehen, dass Fichte das Erbrecht im herrschenden Sinne durchaus läugnet, indem er als den im Grunde allein berechtigten Erben der von den Verstorbenen hinterlassenen Sachen lediglich die Allgemeinheit, den Staat hinstellt. Und wirklich stimmt dies nicht nur mit seinem Princip überhaupt überein, sondern auch ganz und gar mit seiner Ansicht über das Privateigenthum, wie denn beide Fragen — das Erbrecht und das Privateigenthum — durchaus zusammenfallen.

Schon ein flüchtiger historischer Blick dürfte uns über die Frage orientiren.

Dass in Griechenland, wo, wie wir wissen, durch das Interesse der Allgemeinheit, des Staates, die Freiheit der Einzelnen überhaupt die wesentlichste Beschränkung erlitt, auch das Verfügungsrecht auf den Todfall nicht viel bedeuten konnte, können wir nur natürlich finden. So ist bekannt, dass Lycurg keine Testamente eingeführt oder erlaubt hat. Hätten solche seine ganze auf Gleichheit der Güter hinzielende Gesetzgebung nicht geradezu illusorisch machen müssen? Erst in späterer Zeit gab ein gewisser Epitadeus aus Hass gegen seinen Sohn ein Gesetz, nach welchem Jeder sein Vermögen vermachen und verschenken konnte, wem er wollte. Ueberhaupt kannte man anfangs nur ein auf Abstammung gegründetes Erbrecht; erst als sich die individuelle Freiheit etwas mehr ausgebildet, wie denn der allgemeine Gang der Entwicklung und der Cultur nothwendig eine grössere Selbstständigkeit der Einzelnen entwickeln musste, erst später kam neben der Intestaterbfolge ein testamentarisches und vertragsmässiges, d. h. ein von der freien Entscheidung der Einzelnen abhängiges Erbrecht auf. So erlaubten die älteren athenischen Gesetze keine Einrichtung von Testamenten; erst Solon gestattete sie, aber selbst nur demjenigen, der keine Kinder hatte. Dahin ist denn auch die Behauptung Platon's zu verstehen, wenn er sagt, dass die älteren Gesetze dem Bürger erlaubt hätten, nach Belieben über seine Hinterlassenschaft zu verfügen.

Bei den Römern begegnen wir ganz derselben Erscheinung, indem in dem Masse, als das Individuum von den Banden der Natur und der Allgemeinheit sich loslöste, und zur Freiheit gelangte, auch das Erbrecht aus seinen anfänglichen Schranken heraustrat. So waren in den ersten Zeiten des Römerthums die von Plinius sogenannten heredes domestici, die Sui, Agnati und Gentiles, das Volk oder der Fiskus zur Erbschaft berufen. Später wurde das Erbrecht mehr und mehr auf die Cognati ausgedehnt, bis endlich die Novelle 118 nach bestimmten Classen alle Desscendenten, Asscendenten und Seitenverwandten berief. Gleichlaufend mit der Ausdehnung des Intestaterbrechts wurde die Freiheit zu testiren erweitert. Das Erbrecht der Gesammtheit wurde zuletzt völlig zurückgedrängt;

der Einzelne konnte ganz nach Willkühr auf den Todfall über sein Vermögen verfügen.

Auch bei den Germanen stossen wir und zwar ganz aus den gleichen Gründen, auf eine ähnliche Entwicklung. Anfangs scheint dort das Recht der Gesammtheit auf die Dinge soweit gegangen zu sein, dass die Vertheilung des culturfähigen Bodens keine bleibende war, sondern von Zeit zu Zeit immer wieder erneuert wurde. Nach diesem Standpunkte, der nur aus dem Begriffe des Gesammteigenthums erklärt werden kann, war es denn auch ganz natürlich, dass nur mit Einwilligung des Volkes über das Eigenthum verfügt werden konnte. Ebenso nothwendig war es aber auch, dass, als mit der fortschreitenden Entwicklung immer mehr das Besondere sich geltend machte, der gemeinschaftliche und öffentliche Charakter des Allodiums zurücktrat, was denn auch sogar bis zur gänzlichen Zerstörung jeder gemeinsamen Beziehung, aller staatlichen Gesichtspunkte geschah. Jedoch war es mehr das Besondere, die Familie als Ganzes, die sich auf der Ruine der Allgemeinheit in voller Selbstständigkeit und Autonomie hinstellte; das Einzelne und Individuelle als solches war noch nicht frei. Es war daher auch die Intestaterbfolge lange Zeit die einzige oder doch entschieden vorherrschende Erbfolge bei unseren Vorfahrern. Denn dieselbe beruht ja schlechthin auf dem Princip, dass die Familie in ihrer Einheit und Geschlossenheit, nicht aber der jeweilige Familienherr der Eigenthümer sei. Erst mit der weiteren Entwicklung, als das Individuum die Bande der Natur, des Blutes mehr durchbrach, und mehr auf sich, auf seinen Willen sich stellte, erst da trat dann das freie Testamentsrecht auf. Erst mit dem Aufkommen der bürgerlichen Freiheit, also zu jener Zeit, wo das Individuelle und Persönliche überhaupt an Geltung und Anerkennung zunahm, wurde das Testamentrecht in Deutschland gebräuchlich.

Wenn wir das Institut des Erbrechts, wie es sich in jenen grossen Entwicklungsformen der Menschheit gestaltete, einer Vergleichung unterwerfen, so stellt sich die Sache folgendermassen dar: In Griechenland war das Testamentrecht zwar ebenso beschränkt, wie im Mittelalter, und insofern liegt eine Aehnlichkeit dieser Perioden in Bezug auf das Erbrecht vor. Es tritt aber sofort der Unterschied ein, dass im deutschen Mittelalter lediglich das Interesse der Familie, im griechischen Alterthum dagegen der Gesichtspunkt des Staates, der Staatsverfassung das Bestimmende war. So sagt Aristoteles in einem Capitel seiner Politik, das von den Mitteln zur Erhaltung der Staatsverfassung handelt: „Die Vererbung muss man nicht durch willkührliche Vermächtnisse, sondern nach den Geschlechtern geschehen lassen, und nie zugeben, dass zwei Erbschaften auf den nemlichen Erben fallen; denn auf jene Weise wird das Vermögen unter den Bürgern mehr im Gleichgewicht gehalten und auch dem Armen ein Mittel gelassen, zu einem Vermögen zu gelangen.“ Wir sehen also: hier handelt es sich darum, dass durch Beschrän-

kung des freien Verfügungsrechtes auf den Todesfall die Vermögensverhältnisse diejenige Form annehmen, wie sie eine bestimmte Verfassung gerade verlange, nach dem Grundsatze, dass die Vermögensverhältnisse und die Staatsform im engsten Zusammenhange stehen. Mit der römischen Welt trifft die mittelalterlich germanische darin zusammen, dass weder dort noch hier das Allgemeine als die massgebende Norm erschien, das Erbrecht sich ganz ohne Rücksicht auf das Allgemeine gestaltete, während sie dagegen darin eine wesentliche Differenz aufzeigen, dass im deutschen Mittelalter, weil da die Familie in ihrer Gesammtheit als Rechtssubjekt erscheint, also ein Gesammteigenthum der Familie vorliegt, sich ebenso nothwendig die Intestaterbfolge als die herrschende ausbilden musste, wie im Römerthum, wo eben nur der paterfamilias die freie Persönlichkeit war, nur er Vermögen besitzen, und denn auch über sein Eigenthum in voller Freiheit auf den Todfall verfügen konnte, das freie Testamentrecht die charakteristische Form war.

Wie hat sich aber nun das Erbrecht in dem modernen, d. h. dem organischen Staate zu gestalten? Wenn man bedenkt, dass das freie Testamentrecht sich just da entwickelte, und sich nur da entwickeln konnte, wo der Einzelne in ganz dualistischer und unorganischer Weise von der Allgemeinheit losgelöst war — wie auch diejenigen Naturrechtslehrer, welche alles Recht nur auf den Willen des Individuums gründen, also auf dem Boden des Individualismus stehen, völlig consequent sich einzig für das Testamentrecht mit Verwerfung der Intestaterbfolge erklären — so kann kein Zweifel mehr obherrschen, welche Stellung derjenige Staat gegenüber dem Erbrecht einzunehmen habe, in welchem das Individuum als Glied organisch dem Ganzen eingefügt ist, welcher die Sphäre der Einzelnen schlechthin nur vom Gesichtspunkte des Ganzen bestimmt, welchem durchaus nur das Wohl der Allgemeinheit als entscheidende Norm dient, oder welcher mit anderen Worten eine in Wahrheit einheitliche, solidarisch verbundene Gemeine darstellt. Ein solcher Staat wird das Erbrecht nicht nur beschränken können, sondern auch beschränken müssen, um so mehr, als wir das allgemeine und öffentliche Moment jeglichen Eigenthums bereits oben schon nachgewiesen, wo wir gezeigt, dass sowohl die Vermögensgegenstände oder das, was die Menschen haben, als auch das, was sie sind, im tiefsten Grunde nur Produkte der Allgemeinheit, der Gesellschaft, der Menschheit, und somit auch deren Eigenthum seien. Haben sich sogar Solche, die sonst nichts weniger als zu den Socialisten zählen, für eine Modifikation des bisherigen Erbrechts ausgesprochen. Man hat von dieser Seite mit Recht erkannt, dass die Gesetzgebung das gesammte Erbrecht nicht blos aus privatrechtlichem Standpunkte zu betrachten, und lediglich der Willkühr der Einzelnen Preis zu geben habe. Man hat nach dem Principe, wornach das öffentliche oder allgemeine Wohl als das höchste Gesetz erscheint, hinsichtlich der Erblichkeit des Privateigenthums den Grundsatz geltend gemacht, dass — da

jedes Volk unter einer und derselben Staatsform ein organisches Ganze sei, und die Gesammtheit mittelbar durch ihre einzelnen Glieder producire und erwerbe — beim Absterben eines einzelnen Gliedes der Uebergang des mit ihm verbunden gewesenen sachlichen Vermögens nur nach Rücksicht des höheren Rechts, und des höheren Interesses der Gesammtheit sich zu bemessen habe, dass mithin, wenn die bestehenden Verhältnisse mit dem Gemeinwohle unverträglich erschienen, jenem höheren Rechte der Gesammtheit gemäss Veränderungen in der Erblichkeit des Privateigenthums rechtlich ebenso zulässig als geboten seien. Man hat, wenn man auch die Einführung von Gütergemeinschaft und die Aufhebung aller Erblichkeit des Vermögens für verwerflich und unausführbar erklärt, es doch wenigstens der Weisheit der kommenden Geschlechter überlassen, mit Aufhebung der testamentarischen und vertragsmässigen Erblichkeit und mit Beschränkung des Intestaterbrechts auf die gerade Linie, das Erbrecht der Gesammtheit oder des Volkes, im Gegensatze zu dem der Individuen, in weiterem Umfange geltend zu machen und so in einem höheren Grade die Gleichheit der Vermögen herzustellen. — In diesem Sinne sprechen sich Männer aus, deren Richtung sonst, wie schon bemerkt, von der der eigentlichen Socialisten entschieden abweicht. Doch da das Erbrecht ja nur eine einzelne Erscheinung des Eigenthums im Allgemeinen ist, so mag es seine Erledigung da finden, wo wir von der Stellung des modernen Staates zum Privateigenthum überhaupt abschliessend zu sprechen haben werden.

Vorher jedoch noch einige Worte über das Recht auf Eigenthum an Grund und Boden.

Wir haben gesehen, dass nach Fichte die äussere Natur durchaus Gemeingut, und die Gestaltung derselben nach Vernunftgesetzen Allen aufgetragen sei, und überhaupt auf sie nur mit Zustimmung Aller nach allgemeinen Grundsätzen eingewirkt werden dürfe; ja dass von Recht auf Grund und Boden keine Rede sein könne, sondern nur von einer zweckmässigen, von der Allgemeinheit bestimmten Benutzung und Bebauung desselben.

Es ist leicht zu zeigen, dass Fichte auch im Betreff dieser Ansicht sich nur im Einklang mit seinem Standpunkt befinde. Denn wenn das Ich ein ausser ihm Seiendes in dem Sinne, dass es dasselbe einfach hinzunehmen, sich ihm schlechthin zu unterwerfen hätte, ein für allemal nicht leidet; wenn im Gegentheil das Ich nur das gelten lässt, was es selbst setzt und bejaht; wenn also mit einem Worte das Ich durchaus als das Ursprüngliche und Souveräne erscheint, und zwar näher das Allgemeinich, der Allgemeinwille, dann ist klar, dass dieses Ich über die äussere Natur, über Grund und Boden ebenso selbstherrlich bestimmt und verfügt, wie über alles Andere; und ein an und für sich seiendes, von jenem Allgemeinwillen unabhängiges Recht auf Grund und Boden hat hier absolut keinen Sinn. Wenn aber nur, was und wie das Allgemeinich, der Allgemeinwille bestimmt und verfügt, Geltung hat,

gehört dann principiell das Eigenthum nicht diesem Allgemein-ich, diesem Allgemeinwillen, als dem eigentlichen „Herrn“, oder da die Gegenstände der äusseren Natur nur den freien Raum für die Thätigkeit des Ichs repräsentirt, geht dann nicht Alles auf die oben bezeichnete Bebauung und Benützung hinaus?

Aber wie? Wenn Fichte hiebei nur den modernen Geist überhaupt dargestellt hätte?

Wir wissen, dass die Souveränetät für den modernen Geist ein ganz wesentliches Attribut ist. Demnach wird demselben schlechthin auch nur das gelten, was von ihm selbst bestimmt, von ihm selbst gesetzt ist. Ein sogenantes objektives Recht, das ihm wie ein Absolutes, Unantastbares, von ihm einfach nur Anzuerkennendes entgegenträte, dem er sich schlechtweg zu beugen hätte, existirt für ihn so wenig, als für das Fichte'sche Ich. Alles muss sich vielmehr von der Vernunft erst legitimiren lassen, von der Vernunft erst seinen Rechtstitel holen. Es gibt daher dem modernen Geiste gegenüber durchaus nichts Selbstständiges, von ihm Unabhängiges; über Alles schaltet und waltet er unumschränkt.

Wenn es nun keinem Zweifel unterliegt, dass der germanische Geist als der Hauptrepräsentant des modernen Wesens erscheint, dann kann man gewiss mit vollem Rechte sagen, es sei principiell vom germanischen Standpunkte aus ganz unbegreiflich, wie die Gesellschaft, die Allgemeinheit, ein natürliches, oder objektives Recht anzuerkennen, oder auch nur vorauszusetzen vermöge; nach der germanischen Anschauung sei daher principiell das Eigenthum — weit entfernt, ein Naturrecht zu sein — durchaus nur eine gesellschaftliche, nach dem Ermessen des Allgemeinwillens ertheilte Concession, eine Art Compromiss, eine gegenseitige Anerkennung, eine fortwährende, stillschweigende Duldung Aller gegen Alle. — Wenn sich uns als die oberste, Alles bestimmende Macht eben die Allgemeinvernunft, der Allgemeinwille ergeben hat, dann dürfte es nur eine einfache Consequenz aus dem Begriffe und Charakter des modern-germanischen Geistes sein, wenn man sagt, dass die Bestimmungen, wie über das Eigenthum überhaupt, so auch über Grund und Boden absolut eine Sache der Gesellschaft selbst, der Allgemeinheit seien, dass es ein „schlechthiniges Recht“ auf Grund und Boden so wenig gebe, als auf Dinge im Allgemeinen. Wenn aber in dieser Beziehung Alles durch die Gesellschaft bedingt ist, wieviel braucht es dann noch zu dem Satze, dass im tiefsten Sinne durchaus der Gesellschaft das Eigenthum an den Dingen zukomme?

Ueberhaupt, was kann man sich ohne und ausser der Gesellschaft auch nur denken? Verdankt der Mensch nicht geradezu Alles: was er ist, und was er hat, absolut nur dem geordneten Zusammenleben der Gesellschaft? Nichts kann daher oberflächlicher sein, als von Rechten zu sprechen, die vor der Gesellschaft bestanden, und von Verträgen, aus welchen diese erst hervorgegangen sei. Die Wahrheit ist vielmehr die, dass jener Zustand

des Menschen, in welchem von Rechten und Verträgen auch nur die Rede sein kann, wesentlich schon das Zusammenleben, die Gesellschaft voraussetzt; dass der Mensch, isolirt, d. h. ohne Gesellschaft eher einem Thiere glich; dass da weder Sprache, noch Denken möglich war. Und dass so auch die Vorstellung eines Eigenthums durchaus nur bei einer gewissen Entwicklung denkbar ist, die wiederum lediglich auf der Gesellschaft beruht, liegt auf der Hand. Wenn nun aber nicht weniger, als Alles, wenn die gesammte Cultur, und die Dinge, welche diese erzeugt, wesentlich Produkte der Gesellschaft sind, die letztere somit auch den Hauptantheil bezüglich des Eigenthums an denselben in Anspruch nehmen darf, haben wir dann, als wir schon oben denselben Punkt *berührten*, nicht mit Recht den socialen, d. h. den allgemeinen Charakter jeglichen Eigenthums betont und hervorgehoben, und haben wir nicht mit Recht bemerkt, dass ohne denselben das Eigenthum gar nicht in Wahrheit begriffen werde? Von welcher Seite man auch immer die Sache betrachten mag: immer und immer kommt man nothwendig auf denselben Gesichtspunkt hinaus; immer ist das Hauptmoment auf die Allgemeinheit, die Gesellschaft zu legen.

Interessant ist, zu sehen, wie sich diejenigen Völker bezüglich des Rechts auf Grund und Boden verhalten, welche eine dem modernen Geiste geradezu entgegengesetzte Anschauungsweise hatten, d. h. welche das höchste Sein, oder „Gott" z. B. in die äussere Natur setzten. Nehmen wir zu diesem Behufe die Griechen der ersten Zeiten. Auch da gab es kein Recht auf Grund und Boden, aber offenbar nur desshalb, weil die Natur als ein von der Gottheit selbst Erfülltes, von dieser unmittelbar selbst in Besitz Genommenes erschien. Ueber jedes Land herrschte immer ein spezieller Gott als über sein Eigenthum. Diese ganze Anschauung war nur möglich, solange der Einzelne sich noch gar nicht als Individuum fühlte, vielmehr ganz unselbständig völlig in der Natur aufgieng, sich gleichsam in sie verlor, und so zu sagen selbst ein Naturding war. Weder der Einzelne, noch die Allgemeinheit konnte bei diesem ganz immensen Respekte vor der Natur es wagen, Rechte auf Grund und Boden, also Herrschaft über denselben in Anspruch zu nehmen. Die Menschen mussten sich im Gegentheil gegenüber der Natur, bei dem Heiligenscheine, der sie umschwebte, durchaus in ein Verhältniss des Dienens, der Unterthänigkeit stellen. Grund und Boden bebauten sie als ein Eigenthum der Götter, damit diese Wohnung und Nahrung hätten. Sich selbst betrachteten sie nur als die Verzehrer der Ueberbleibsel.

Uebrigens kommt der Standpunkt, wo der Einzelne noch völlig in der Natur, der Naturallgemeinheit der Gattung versenkt war, ohne sich aus der Gebundenheit loszulösen, und, als wirkliches Individuum, selbstständig aus sich zu handeln, wohl bei jedem Volke in den Anfängen seiner Existenz vor. Der Unterschied ist nur der, dass die einen Völker sich darüber hinaus auf höhere

Stufen der Entwicklung erheben, die andern dagegen schlechthin in jenem niederen Zustande verharren ohne jegliche Bewegung eines Fortschritts. So wird von Verhältnissen bei den alten Germanen berichtet, die geradezu von dem Gegentheil ihres späteren Individualismus zeugen. Bekanntlich schreibt Cäsar von den Sueven, dass diese kein Privateigenthum an Grund und Boden gekannt, sondern all ihr Land in gemeinsamem Besitz und Anbau gehabt hätten. Und von den Germanen überhaupt sagt er im 6. Buche des Gallischen Krieges: neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios. Es kann dies nur daraus begriffen werden, dass eben da das blosse Racenbewusstsein dominirte, die Einzelnen sich aus der natürlichen Gleichheit der Gattung noch gar nicht herausgearbeitet hatten. Noch heut zu Tage bestehen ja in Russland ganz ähnliche Zustände, und die alten Slaven boten überhaupt dieselben Erscheinungen dar, indem ebenfalls gemeinsame Bebauung des Bodens galt, und die Gleichheit, die Uniformität die gesammte Existenz beherrschte. Ueberall haben wir da einen niederen Stand der Entwicklung, sozu sagen, nur die erste Stufe vor uns. Die Einheit, die wir gewahren, ist, weit entfernt, eine freie, bewusste zu sein, schlechthin reine Naturbestimmtheit, es ist die Einheit der blos natürlichen Gattung, der noch ganz unmittelbaren Gleichheit. In diese Eintönigkeit könnte nur das Hervortreten des Individualismus Manigfaltigkeit, Leben, Bewegung, Fortschritt und Entwicklung bringen, und so eine höhere Phase des Daseins begründen, und wäre es auch nur, um ein Uebergangs- oder Mittelstadium darzustellen, aus welchem dann erst die wahre Einheit, d.h. die freie, auf Einsicht und sittlichem Wollen beruhende, hervorzugehen hätte, eben jene Einheit, die auch jetzt noch uns nur als das Ideal einer fernen Zukunft vorschwebt. Aber kein Volk wird sich einer Geschichte, wird sich der Freiheit und des Fortschritts erfreuen, welches nicht durch das Feuer des Individualismus hindurchgegangen, indem nur so die Selbstbestimmung und die Souveränetät des Geistes möglich sind, Attribute, welche gerade für die höchste Stufe der Entwicklung als ganz wesentliche, ganz unerlässliche erscheinen. Wenn also auch die niederste oder die höchste Phase insofern ähnlich sind, als in beiden das Einheitliche, Gattungsmässige, Allgemeine durchaus die Oberhand behauptet, so ist dennoch der Unterschied ein ganz immenser. Und der Satz: si duo faciunt idem, non est idem, gilt auch hier. Wenn es daher auf der einen Seite ganz unstatthaft wäre, die russischen Communen als Vorbilder für unsere gegenwärtige, vorherrschend auf dem Boden des Individualismus stehende Menschheit hinzustellen, so gienge es auf der andern Seite ebensowenig an, aus dem Gebahren jener Communen einen Schluss gegen die gemeinsame Bewirthschaftung überhaupt zu ziehen. Als ob auf derjenigen Höhe der Entwicklung und Cultur, auf der auch allein von Einführung einer gemeinsamen Bebauung die Rede sein kann, die Bewirthschaftung des Bodens nicht just eine ungleich intensivere, ergiebigere, als unsere gegenwärtige, oder gar als jene primitive der russischen

Gemeinden wäre! So wesentlich kommt es bei all' diesen Fragen auf den jeweiligen Stand der Entwicklung an. —

Nachdem wir nun gesehen, dass der moderne Staat sich wirklich als die Darstellung jener obersten, Alles dominirenden Synthese ergeben, und nachdem er sich seinem Begriffe nach als ein durchaus organisches, auf Solidarität beruhendes Ganze erweist, so wird die Frage, vor welcher wir nunmehr stehen: wie sich der moderne Staat gegenüber dem System des Individualismus stelle, um so leichter zu beantworten sein, als sie, sozu sagen, durch das Vorhergehende bereits gelöst ist. Der moderne Staat hat den Individualismus in principieller Hinsicht vollständig, in faktischer Beziehung mehr oder weniger überwunden. Als die, das Einzelne schlechthin beherrschende, die Sphäre der Individuen erst von sich aus bestimmende Macht, hat er durchaus nur das Interesse des Ganzen, das Wohl der Allgemeinheit zur Richtschnur seines Thuns zu nehmen. Wenn daher alles das sozialistisch ist, was, über die Vereinzelung hinausschreitend, absolut in der Einheit steht, in seinem gesammten Handeln sich schlechthin nur vom Gesichtspunkte des Ganzen, vom Wohle der Allgemeinheit leiten lässt, dann ist der moderne Staat ebenso sozialistisch, als das, was man eigentlich sozialistisch nennt. Einen Unterschied dem Princip nach kennen wir nicht. Und wenn er sich zur Stunde gegen die sogenannten sozialistischen Doktrinen noch abweisend verhält, so geschieht dies nichts weniger als desshalb, weil es für ihn absolut, äussere Schranken gäbe, die ihn ein für alle Mal zurückhielten. Worin sollten diese Schranken auch bestehen? Sind es vielleicht die „Rechte" der Einzelnen als solcher? Aber für ihn existirt ja ein schlechthiniges Recht des Einzelnen gar nicht. Was für eine Sphäre der Einzelne habe; was allgemein oder öffentlich, was gesondert oder privat sei, das Alles wird ja erst in ihm und durch ihn vom Ganzen aus festgesetzt. Nachdem wir ihn, den Staat, als die höchste Synthese erfasst, hat er Quelle und Mass seines Rechts nur in sich selbst; nur das Allgemeinwohl selbst ist für ihn eine Grenze, nur was dieses beeinträchtigt, hat er zu unterlassen, dagegen aber auch Alles zu thun, was dasselbe fördert, was von demselben verlangt wird.

Aber eben weil es ganz unmöglich ist, dem modernen Staate irgend eine äussere Schranke zu setzen, erscheint es nur um so nothwendiger, dass das Volk durchaus über sich selbst bestimme, dass der Staat schlechthin der Allgemeinheit gehöre, dass er ein Volksstaat in des Wortes eigentlichster Bedeutung sei, und durchaus auf Bildung und Intelligenz Aller ruhe. Denn nur so ist eine möglichst grosse Gewähr da, dass jene Gewalt sich wirklich nur im Interesse des Ganzen vollziehe, sich nur in den Grenzen des Vernünftigen, des Rechts bewege.

Die hauptsächlichste Weihe seiner Macht wird der moderne Staat immer darin finden, dass er auf durchaus sittlichem Grunde

sich aufbaue, dass er mehr und mehr sich zu einer **sittlichen** Potenz gestalte, und sich auch in dieser Hinsicht dem antiken Staatsbegriffe annähere. Nichts kann unwahrer und nachtheiliger sein, als die Trennung des Rechts von der Moral, des Staates von der Sittlichkeit. Nur in diesem Beruhen auf der Sittlichkeit ist für den modernen Staat der Springpunkt seiner Alles beherrschenden Stellung; nur in dem Masse, als er sich in der angegebenen Beziehung sowohl vertieft, als ausweitet, wird er im Stande sein, die hehre und erhabene Mission, die seiner harrt, zu erfüllen. Und nur so kann er seiner Bestimmung, die Kirche immer mehr zurückzudrängen, und sich endlich ganz — natürlich mutatis mutandis — an deren Stelle zu setzen, gerecht werden, so dass, unter vollständiger Beseitigung des Dualismus von Staat und Kirche, zuletzt wirklich nur **Eine** Souveränetät, nur **Ein** oberstes, Alles umfassendes Band sei, eben die rein weltliche, immanente Einheit des Staates.

Bereits oben haben wir das sittliche Moment des modernen Staates als eine ganz nothwendige und wesentliche Beziehung desselben hervorgehoben. **Fichte** hatte daher gewiss nur Recht, dass er, nach längerer Abweichung von der wahren Spur, zuletzt wieder zu seiner anfänglichen Auffassung von der Abhängigkeit des Rechts vom Sittlichen zurückkehrte. In den „Beiträgen zur Berichtigung des Urtheils über die französische Revolution“, bekanntlich einer seiner frühesten Schriften, wird von **Fichte** die Aufgabe des Staats in die Cultur, und daher sein höchster Zweck in das Endziel der letztern, nämlich in die absolute sittliche Freiheit gesetzt, oder, wie **Fichte** sie hier nennt, die **kosmologische** Freiheit, indem er diese zugleich unterscheidet von der **transcendentalen**, d. h. dem allen Vernunftswesen zukommenden Vermögen, erste unabhängige Ursache zu sein und von der **politischen**, oder dem Rechte, kein anderes Gesetz anzuerkennen, als ein solches, das man sich selbst gegeben. In der Rechtslehre vom Jahre 1812 begegnen wir dann wieder derselben Anschauung in Bezug auf das Verhältniss des Rechts zum Sittlichen. In dieser Schrift erscheint der Staat oder der Rechtszustand durchaus als Bedingung und Mittel zur Sittlichkeit, zur sittlichen Freiheit. Auf diese Freiheit habe jeder Mensch als solcher ein absolutes, persönliches Recht, und sie müsse daher **in** dem Staate, ja **durch** den Staat verbürgt sein. Wohl sei der Staat das zu einer Naturgewalt gewordene Recht, aber nur gegen die Verpflichtung, die höhere Freiheit vor ihm selbst zu sichern, indem er die Sittlichkeit, die Realisation des göttlichen Bildes als seinen höchsten Zweck anerkenne. Leiste er dies nicht, so verletze er den Mittelpunkt des Rechts und werde selbst unrechtlich.

Wenn aber der Staat nur solange ein rechtlicher bleibt, als er für jene höhere Sittlichkeit eintritt, und wenn sein **Ziel** ein so durch und durch sittliches ist, ist er dann nicht selber ein Sittlicher? Und in der That! Wie es im einzelnen Menschen nicht

zwei verschiedene Principien seines Handelns giebt, das eine für sein rechtliches, das andere für sein sittliches Verhalten, sondern wie beide, das Recht und die Sittlichkeit, in demselben Grundpunkte des Einen Wesens ihren Ursprung haben, so soll es auch in dem Menschen im Grossen, der Gesellschaft, nur ein einziges bestimmendes und dominirendes Centrum geben: den ebensosehr als sittliche, wie als rechtliche Macht dastehenden Staat. Und worin sollte auch eine bessere Garantie gegen Missbrauch und Ausschreitung der Staatsgewalt liegen, als eben in diesem Verhältnisse? Hat die Sittlichkeit nicht das richtige Mass in sich selbst?

Der Staat freilich sträubt sich zur Stunde gegen die aus seinem richtigen Begriffe für ihn resultirende Mission. Aber welches Recht hat er zu dieser seiner abweisenden Haltung? Hat er nicht schon tausendmal die „Privatrechte" bald mehr oder weniger eingeengt, bald geradezu umgestürzt? Tagtäglich macht er den Satz geltend: salus reipublicæ suprema lex esto. Aber warum nur, wenn es sich vielleicht blos um das eingebildete Staatswohl handelt, wenn lediglich die Erweiterung der Fürstenmacht, die Befriedigung der Ministerlaunen in Frage ist? Mit anderen Worten: warum beeinträchtigt man die Rechte der Einzelnen nur, wenn es zu nehmen, nicht aber auch zu geben, d. h. einmal auch in positiver Weise, im Sinne des wahren Staatswohls, im Interesse der Armen und Nothleidenden vorzugehen gilt? Ueberhaupt, nachdem der moderne Staat schon tausendmal Socialismus getrieben und fast tagtäglich treibt, kann er mit Anstand nicht mehr die „Heiligkeit" gewisser Rechte vorschieben.

Betrachten wir ausserdem nur das Capitel der Steuern. Wer auch immer das Recht ausübt, Steuern zu dekretiren: immer werden Einzelnen Vermögenstheile weggenommen, mögen sie oft noch so wenig damit einverstanden sein. Dass also hier vom Allgemeinen, vom Staat aus über das Privateigenthum verfügt wird, liegt klar zu Tage. Und gar die Art und Weise, wie die Steuern verwendet werden! Wenn man diese zu Dingen verausgabt, die oft nur den Einen zu Gute kommen, während Andere, obgleich letztere ebenfalls dazu ihre Beiträge entrichten mussten, auch nicht den geringsten Nutzen davon haben: verfährt man da nicht ganz nach dem Princip der Solidarität, oder nach dem Grundsatze: Einer für Alle, Alle für Einen, einem Grundsatze also, der so sehr gegen das System des Individualismus verstösst, dass er geradezu ein socialistischer genannt werden muss? Und endlich! wie verhält es sich denn mit den Kapital- und Zinsherabsetzungen, und den Expropriationen? Haben wir da dem Princip noch etwas Anderes als — Socialismus vor uns?

So sind überhaupt unsere Staaten jetzt schon viel socialistischer, stehen jetzt schon in viel mehr Beziehungen auf dem Boden des Socialismus, als man bei der gewöhnlichen Begriffslosigkeit es vielfach nur ahnt. Als Beweis davon wollen wir nur noch der Schule, des Unterrichtswesens gedenken. Wenn der Staat

in diesem Capitalpunkte das rücksichtsloseste Monopol ausübt; wenn er jede wirksame Concurrenz auf das eifersüchtigste ausschliesst; wenn er die Eltern zwingt, die Kinder lediglich in seine Schule zu schicken, wenn er mit Einem Worte die gesammte Jugend schlechthin nur in seinem Sinne, zu seinen Zwecken unterrichtet, und erzieht: weiss er dann auch, wo er in Wahrheit steht? Heisst dies im tiefsten Grunde nicht: der Staat schreibt sich ein unmittelbareres, näheres Recht auf die Kinder zu, als den Eltern; die Kinder gehören in erster Reihe dem Staate, der Gesellschaft und erst in zweiter Reihe denen, welche die zufällige Ehre haben, ihre Erzeuger zu sein?

Auch in diesem Punkte soll uns wieder Fichte ein Licht aufstecken.

In den „Beiträgen u. s. w." wird das Recht der Eltern in Ansehung ihrer Kinder lediglich auf den Satz gegründet: prior tempore, potior jure. Wenn Einer — sagt er — der ein menschliches Antlitz trage, unfähig sei, seine Menschenrechte zu behaupten, so habe die ganze Menschheit das Recht, aber auch die Pflicht, sie statt seiner auszuüben, weil das ganze Menschengeschlecht in ihrer Behauptung behauptet, und in ihrer Verletzung verletzt werde. Nun falle Dasjenige, worauf die ganze Menschheit gemeinsamen Anspruch besitze, jenem anheim, der sich dessen zuerst bemächtige. Dies geschehe in dem Falle gemeiniglich durch die Eltern, weil sie bei der Erscheinung der Kinder die Nächsten seien, sie vorher sähen, und im Voraus Anstalten getroffen hätten zu ihrem Empfange in der Welt. Demnach sei das Elternrecht nur ein zufälliges, und ein ausschliessendes Recht der Eltern als solcher auf ihre Kinder gebe es nach dem Naturrecht nicht. Sie machten nur das ihnen mit der ganzen Menschheit gemeinsame Zueignungsrecht durch Occupation zu einem Eigenthumsrecht.

In dem „Naturrecht" wird das Recht der Eltern zur Erziehung ihrer Kinder von Fichte ganz im Einklange mit der obigen Stelle nicht aus einer natürlichen Verpflichtung, sondern nur aus dem Staatsvertrage und zwar auf folgende Weise abgeleitet: Die Staatsbürger versprächen im Bürgervertrage alle Bedingungen der Möglichkeit des Staates, mithin auch die gleichmässige Fortdauer seiner Volksmenge zu befördern. Dies geschehe dadurch, dass man Kinder zur Tauglichkeit für allerlei vernünftige Zwecke erziehe. Daher habe der Staat das Recht, die Erziehung von Kindern zu einer Bedingung des Staatsvertrags zu machen, und so werde die Kindererziehung äussere Zwangspflicht, zwar nicht gegen die Kinder, wohl aber gegen den Staat. Da jedoch nicht der Willkühr des einzelnen Bürgers überlassen werden dürfe, welche Kinder er eben erziehen wolle, indem auf solche Weise Collisionen entstehen würden, so müsse ausgemacht werden, welche bestimmten Kinder Jeder zu erziehen habe. Das Zweckmässigste für den Staat in diesem Punkte sei, der Disposition der Natur und Vernunft zu folgen, und den Eltern aufzuerlegen, dass sie ihre eigenen Kinder erziehen, dann aber auch ihnen gegenüber andern Bürgern das ausschliessende Recht zu garantiren, ihre Kinder für sich zu behalten.

Also: das unmittelbarste Recht auf die Menschen, hier die Kinder, hat die Allgemeinheit, die Gesellschaft, der Staat. Aber schon seiner selbst willen hat der Staat auch deren Erziehung zu bewirken. Dies thut er theils mittelbar, theils unmittelbar; jenes dadurch, dass er dem Bürger zur Auflage macht, irgend eine Anzahl Kinder, am zweckmässigsten seine eigenen, zu erziehen; dieses aber dadurch, dass er für die Schulen, den Unterricht der Jugend wirksam Sorge trägt. Indem aber aus der Jugend ja nur die späteren Erzieher werden, d. h. indem der Staat in den Kindern nur die späteren Erzieher bildet und erzieht, bildet und erzieht er dann im Grunde nicht ganz allein? So glauben wir den Fichte'schen Gedanken zurecht legen zu müssen.

Dass aber die Allgemeinheit, die Gesellschaft wirklich ein ganz unmittelbares Recht auf die Menschen, beziehungsweise die Kinder hat, wer könnte dies in Abrede stellen? Es resultirt dieses Recht für den Staat ganz einfach aus seinem Begriffe als des Repräsentanten der obersten Synthese, d. i. der Allgemeinvernunft, des Allgemeinwillens. Nun existirt aber das Allgemeine lediglich in den Einzelnen, als seinen Organen. Muss mithin dasselbe, seiner eigenen Möglichkeit, und Existenz wegen, nicht ein absolutes Recht auf diese Einzelnen haben? Da aber das Allgemeine nicht nur überhaupt zu existiren, sondern so zu existiren, wie es sein Begriff, sein Wesen verlangt, das Recht hat, so müssen natürlich die Organe desselben, die Einzelnen, in denen allein es sich entwickelt und realisirt, jenem Begriff und Wesen gemäss gebildet, d. h. zur Aufnahme der Idee geschickt sein. Beide, die Einzelnen und das Allgemeine, müssen sich nothwendig entsprechen, müssen für einander sein. Wie könnte das Allgemeine seine Idee verwirklichen, wenn seine Organe ihm widerstrebten, sich ihm entgegensetzten? Das Recht der Gesellschaft, des Staates auf den Unterricht, die Erziehung der Jugend ist also ebenso unbestreitbar, als sein Recht auf die Einzelnen überhaupt. Und zwar übt der Staat dieses Recht schlechthin seiner selbst, und erst mittelbar der Jugend wegen aus, leider freilich noch sehr stümperhaft und halb, mehr nur von einem dunkeln Instinkte, als vom klaren Bewusstsein über sein eigentliches Wesen geleitet. Denn weiss er auch nur einigermassen, um was es sich im Grunde handelt? Nun hat sich aber dieses Recht des Staates zur Erziehung der Jugend uns auf einer Höhe des Gedankens ergeben, die schon weit über dem Systeme des Individualismus hinausliegt. Der Staat müsste, wenn er wirklich auf dem Boden des sog. Rechtsstaates, oder des Individualismus stünde, den Unterricht nothwendig ebenso freilassen, ebenso hier die Privatconcurrenz zum Princip erheben, wie er dies ja ganz hübsch in andern Dingen thut. Kurz, wie wir uns auch immer die Sache ansehen mögen: wir müssen dabei bleiben, dass mit dem Unterrichtsmonopol der Staat wesentlich das Gebiet des Socialismus betreten.

Wenn es nun aber ausser Zweifel ist, dass schon unsere wirk-

lichen Staaten eine mehr oder weniger socialistische Physiognomie haben; wenn es noch viel weniger bestritten werden kann, dass in dem Begriffe des modernen Staates, wie wir solchen oben dargestellt, nicht nur die politische, sondern auch die soziale Einheit im ganzen Umfange enthalten ist, so entsteht nun die Frage: wieweit soll bezüglich der Verwirklichung derselben vorgegangen werden? Sollen wir die ganze Idee unmittelbar realisiren, oder nur graduell darin vorwärts schreiten, und giebt es in letzterem Falle einen Massstab, der allein mit völliger Sicherheit uns in diesem schwierigen Punkte zu leiten vermöchte?

Wir haben gesehen, dass Alles von dem Verhältnisse abhängt, in dem innerlich, in den Menschen selbst, das Einzelne zum Allgemeinen steht, also davon, ob das eine oder das andere mehr und um wieviel mehr entwickelt ist. Dieses Verhältniss ist aber schlechthin eine Sache der Thatsächlichkeit, der Wirklichkeit. Das Individuelle sowohl, wie das Allgemeine sind nemlich reelle, objektive Potenzen, beruhen nicht etwa auf blosser Doktrin, die man, um sie verschwinden zu machen, lediglich zu widerlegen, oder ihrer Unwahrheit aufzuzeigen brauchte. Die Stellung, welche das Einzelne und das Allgemeine zu einander einnehmen, ist absolut nur durch den Process der Weltgeschichte, durch die innere Entwicklung und Umgestaltung der Menschheit selbst bedingt. Der Begriff, als vor der Hand noch etwas Abstraktes, kann nur den Rahmen geben, innerhalb dessen die Entwicklung sich vollzieht, und der erst noch seiner Ausfüllung harrt. Sich auf durchaus wirkliche Verhältnisse gründend, weil sich uns ja nur als den logischen Niederschlag des gesammten bisherigen welthistorischen Processes darstellend, ermangelt der Begriff zwar nichts weniger als der Objektivität. Und wenn auch immer etwas Ideales, so ist er doch nur soweit ideal, wie es etwa die Gestalten eines wahren Dichters sind. Wieweit aber die Entwicklung im Grossen und Ganzen diesem Ideale nachkommen, oder mit andern Worten, wie weit die Wirklichkeit und die Wahrheit sich decken werden, kann nicht a priori, oder vom Begriffe aus, sondern durchaus nur durch die Erfahrung, durch die Geschichte bestimmt werden. Das Mass, die nähere Bestimmtheit, oder das Mehr oder Weniger des Begriffs, ist mithin etwas rein Thatsächliches, dem Begriffe selbst völlig Entzogenes. Und doch kommt es gerade auf dieses Mass, dieses Mehr oder Weniger ganz wesentlich an.

Wenn nämlich wirkliches Recht nur das genannt werden kann, welches dem jedesmaligen inneren Zustande der Menschen entspricht, und so nur als der Ausdruck eines thatsächlichen Verhältnisses erscheint, so kann man, um auf dem Boden des Rechtes zu bleiben, nur solche Einrichtungen treffen, die mit der jeweiligen Entwicklungsstufe im Einklang sind. Darf man also auf der einen Seite keineswegs überfliegend die Zukunft antecipiren, so ist es auf der anderen Seite ebenso wenig erlaubt, hinter der Gegenwart zurückzubleiben, also selbst das zu unterlassen, was nach dem Stande der Entwicklung ganz wohl ausführbar wäre. Diese Be-

schränkung in der bezeichneten Weise ist um so nothwendiger, als das andere Verfahren nicht nur gegen Recht und Freiheit verstiesse, sondern, weil es sich schlechthin nur auf Zwang und Gewalt stützen könnte, auch geradezu unfähig wäre, etwas Haltbares zu schaffen. Mit allem Grunde wollen daher auch die Verständigeren unter den Sozialisten selbst die Verwirklichung ihrer Theorien nicht auf dem Wege des Zwangs und der Gewalt, sondern lediglich auf dem der Discussion und der Ueberzeugung. Sie erwarten nichts von einem gewaltsamen Umsturze der bestehenden Eigenthumsverhältnisse, Alles dagegen von der unaufhaltsam fortschreitenden Bildung, und dem immer allgemeiner und gebieterischer hervortretenden Drange, die socialen Zustände mit der gerade erreichten Entwicklungsstufe in Harmonie zu bringen.

Auf dem innern Spiele des Individuellen und Allgemeinen beruht sonach Alles. Nur in dem Masse darf somit die Sphäre des Individuellen oder Privaten im Interesse des Allgemeinen eingeengt, und der Einzelne organisch in das Ganze eingefügt werden; mit andern Worten: nur in dem Grade ist die sogenannte Organisation der Gesellschaft gegenüber dem Individualismus durchzuführen, als letzterer wirklich in den Menschen selbst durch die allgemeine Entwicklung zurückgedrängt worden, als mithin die Seite des Allgemeinen sich geltend macht, das Individuelle sich verallgemeinert, oder sich in das Allgemeine erhebt. Der höchste Standpunkt in dieser Beziehung wäre da erreicht, wo der Einzelne so sehr in dem Allgemeinen aufgienge, dass er, unter vollständiger Abstreifung des Individualistischen, sich schlechthin nur vom Allgemeinen durchdringen und bestimmen liesse, dass er durchaus nur Vernünftiges oder Nothwendiges wollte, oder wo der Einzelwille und der Allgemeinwille völlig in Eines zusammenfielen. Auf dieser Höhe der Entwicklung, wo also schlechthin nur die Interessen und Gesichtspunkte des Allgemeinen und Ganzen massgebend und herrschend sind, liesse sich denn auch die soziale Idee in aller Vollständigkeit und Reinheit durchführen. Indem dies — wie schon in der Einleitung betont — der eigentlich philosophische Standpunkt ist, so hatten wir gewiss Recht, zu sagen, wie wenig günstig die Philosophie mit ihrer abstrakten und idealen Betrachtungsweise dem Privateigenthume sei. Wo giebt es auf diesem Standpunkte denn auch ein Eigenes, ein Besonderes? Bestimmt sich hier der Einzelne doch rein nur nach dem Allgemeinen. Und wenn wir da nicht nur Persönlichkeit überhaupt, sondern geradezu die wahre Persönlichkeit haben — eben weil der Einzelne sich nicht nur überhaupt aus sich selbst bestimmt, sondern sich lediglich nach der Vernunft, oder dem Allgemeinen und Nothwendigen bestimmt, also nicht nur blos formell frei, sondern auch materiell frei ist — dann erhellt klar, dass der Begriff der wahren Persönlichkeit das Privateigenthum nichts weniger als fordert. Vom Begriffe der Persönlichkeit überhaupt giebt es somit keinen logischen oder nothwendigen Uebergang zum Sonderbesitz. Was die Philosophie verlangt, ist lediglich dies, dass der Einzelne nicht nur überhaupt thätig sei,

sondern schlechthin nach Vernunftprinzipien thätig sei. Wenn aber letzteres so viel heisst, als nur vom Gesichtspunkte des Allgemeinen und Ganzen aus thätig sein, dann leuchtet wohl ein, dass dies gerade viel eher da möglich ist — wo Alles nach einheitlichen, absolut nur von den Interessen des Ganzen inspirirten Planen und Zielen geschieht, oder wo die Gesellschaft organisirt, die Kräfte harmonisch zusammenwirken — als da, wo Jeder auf eigene Faust für sich operirt, Jeder dem Andern möglichst entgegenwirkt, und so eine Masse Kräfte nicht nur paralysirt, sondern geradezu vernichtet wird; ja wo man nur zu häufig lediglich seine Schrullen und individuellen Einfälle befriedigt, oder wo gar nur zu oft die ganze Thätigkeit in dem Studium des — Nichtsthuns, des Müssiggangs besteht. Bei näherer Betrachtung wird sich sogar herausstellen, dass jenes Postulat nicht blos eher, sondern schlechthin nur bei gemeinsamem Betriebe, oder in vollständig organisirter Arbeit durchgeführt werden kann.

Aber wie wir schon oben das Hervortreten des Individualismus gegenüber der früheren Stufe der menschlichen Entwicklung als einen ganz nothwendigen Fortschritt begriffen und die hohe sittliche und freiheitliche Bedeutung desselben in vollem Umfange anerkannt, wenn wir in ihm auch nur ein Zwischenstadium zu einem Höheren finden konnten: so müssen wir auch dem Sondereigenthum, selbst auf dessen niederen Stufen, d. h. selbst da, wo es vom Allgemeinen noch wenig oder gar nicht durchdrungen und bestimmt ist, ebenfalls ein tiefes ethisches Moment zugestehen, indem nur in ihm die Menschen die zur Entwicklung des in ihnen schlummernden Allgemeinen, und zur Ausbildung der wahren Freiheit nothwendige Sphäre besitzen.

Wir haben bereits bemerkt, dass wie das Recht, so auch die Freiheit nur dann gewahrt bleibe, wenn die sozialen Reformen gleichen Schritt mit der inneren Entwicklung der Menschen selbst einhielten. Und wer wollte, der nur einigermassen die Bedingungen der wahren Freiheit erwogen, die Richtigkeit dieses Satzes in Abrede stellen? Ich werde mich immer nur da frei finden, wo die das Allgemeine repräsentirenden äusseren Einrichtungen und Zustände mit meinem innersten Empfinden und Denken in Harmonie sind; wo ich also, weit entfernt, einem Fremden, Unbegriffenen, Antipathischen gegenüber zu stehen, nur mich selbst darin erblicke; wo ich selbst nur Dasselbe will, mein Selbstbestimmen mit dem Selbstbestimmen des Allgemeinen und Ganzen vollständig coincidirt. Muss ich mich da nicht wohl, behaglich, wie im eigenen Hause fühlen? Von jener finsteren, zwingenden Macht, als welche der Staat da, wo die von uns geforderte Uebereinstimmung fehlt, nothwendig immer erscheint, ist dann keine Rede.

Und auch der gegen den Socialstaat vielfach erhobene Einwand, dass derselbe die Freiheit, die freie Persönlichkeit unterdrücke und unmöglich mache, erweist sich unter obiger Voraussetzung in seiner ganzen Grundlosigkeit. Nehmen wir sogar die vollständige Realisirung der socialen Idee an, und dem entsprechend denjenigen

inneren Zustand der Menschen, wo diese sich rein nur nach der Vernunft, nach dem Allgemeinen und Nothwendigen bestimmen, rein nur die Interessen des Ganzen zum Gegenstande ihres Strebens und Thuns haben. Glaubt man nun, es seien diese nicht frei, es seien diese keine Persönlichkeiten mehr? Im Gegentheil, da sie sich ja ebenfalls nur aus sich selbst, aus ihrem eigenen Wesen heraus bestimmen, dieses aber durchaus nur das Allgemeine zu seinem Inhalte hat, so erweisen sie sich nicht nur als Persönlichkeiten, überhaupt, sondern gerade als die wahren Persönlichkeiten, indem sie allein auf der Vernunft, oder der wahren Freiheit ruhen, während die Anderen mehr oder weniger nur formell frei, nur als individuelle Persönlichkeiten erscheinen. Auf diesen Unterschied der wahren und der blos formellen oder individuellen Persönlichkeit kommt es ganz wesentlich an. Mit letzterer verträgt sich der Socialstaat allerdings nicht. Denn da er in dem Masse, als seine Verwirklichung vorwärts schreitet, mehr und mehr die Einzelnen in das Ganze einfügt, dem Ganzen dienstbar macht, so ist damit die Freiheit der individuellen Launen, das reine bon plaisir, freilich unvereinbar. Aber besteht nicht eben hierin der hohe Vorzug des Socialstaates, dass er die Grillen und Irrationalitäten mehr und mehr beschränkt, und so höchstens denjenigen Zustand negirt, der in den Augen der Philosophie doch nur das Gegentheil der wahren Freiheit ist? Da sich jedoch nach unserer Forderung der Socialstaat ja nur nach Massgabe der inneren Entwicklung realisirt, so kann nirgends, auf welcher Stufe der Verwirklichung er auch immer sei, von einer „Zwangsanstalt" die Sprache sein. Gerade der wahre Sozialstaat hat just die wahre Persönlichkeit, die wahre Freiheit zu seiner wesentlichsten Voraussetzung und Bedingung.

Man sieht, dass wir mit dem blos abstrakten Begriff, d. h. mit der Persönlichkeit und Freiheit überhaupt nicht ausreichen, sondern dass wir nothwendig auf die concrete Bestimmtheit, auf den Inhalt, oder auf das Mehr oder Weniger Rücksicht nehmen müssen. Von der blos formellen Freiheit oder der blos individuellen Persönlichkeit bis zur wahren Freiheit, wahren Persönlichkeit gibt es eine Reihe von Stufen, die auf die äussere Organisation von wesentlicher Entscheidung sind, indem sie, wie wir gesehen, gerade die Norm oder das Mass derselben darstellen.

So hätten wir denn das Wesen des modernen Staates erfasst, und das Ziel, das er seinem Begriffe gemäss zu erstreben hat, erkannt. Die Massregeln und Einrichtungen aber, durch welche derselbe die sociale Idee allmählig zu verwirklichen hat, sind durchaus Sache der praktischen Politik. Indem das Wann und das Wie lediglich dieser überlassen werden muss, soll von Seiten der Theorie nur die allgemeine Bedingung gemacht werden, dass man wirklich ordne, wirklich organisire, nicht aber die Gesellschaft noch mehr verwirre, noch mehr in Anarchie stürze; besonders aber dass man in der That nur das Ganze im Auge habe, also absolut nur thue, was dem Ganzen frommt, zum Wohl des Ganzen ausschlägt.

Bis jetzt freilich herrscht bekanntlich in den Menschen der Individualismus noch ganz überwiegend vor. Namentlich sind es die germanischen Völker, welche sich dem System der Socialisirung am nachhaltigsten entgegensetzen dürften. Aber soll dies entmuthigen? Keineswegs! Gerade in ihnen wird voraussichtlich die neue Idee noch einmal die beste Stütze und Durchführung finden. Das Tiefe ist schwer beweglich, sagt schon Plutarch. Und wahrlich! Just die Tüchtigsten, eben weil sie die Selbstständigeren und Tieferen sind, leisten oft dem Neuen, selbst wenn es ein Höheres, ein Fortschritt ist, am meisten Widerstand. Haben sie es aber einmal ergriffen, und sich ihm zugewandt, so dienen sie diesem Neuen dann gerade mit demselben Ernste, derselben Nachhaltigkeit, womit sie es so lange, und so energisch bekämpft haben. Kurz: wie es die germanischen Völker sind, welche das Princip des Individualismus am entschiedensten und consequentesten ausprägen, und darstellen, so steht zu erwarten, dass sie ihrer Zeit ebenso eifrig und treu das Princip der Socialisirung pflegen und cultiviren werden. Darf nicht schon der Begriff der germanischen Familie uns als Beweis gelten?

Unterdessen ist die allgemeine Lage eine ganz eigenthümliche. Wir geben zwar — oder sind wenigstens nahe daran, es zu thun — dem sog. vierten Stande völlig die gleichen Rechte mit den übrigen Ständen. Aber kann derselbe von diesen Rechten auch nur Gebrauch machen, ihrer auch froh werden, solange nicht auch seine materiellen Verhältnisse eine Besserung erfahren? Statt der erstrebten Gleichheit wird so nur erst recht eine Ungleichheit geschaffen, indem nothwendig nur die Macht derjenigen, in deren Abhängigkeit sich die Angehörigen jenes Standes befinden, vergrössert wird, die Ausdehnung der Rechte auf den vierten Stand im Grunde weniger diesem selbst, als den durch ihre Schätze und ihre sociale Stellung Hervorragenden und Einflussreichen zu Gute kömmt. Wenn aber auch diese Austheilung von Rechten an Leute, die unter den vorherrschenden Verhältnissen doch keinen Gebrauch davon machen können, vielfach an das Wort Fichte's erinnert, dass Einem unter einem Volke von Nakten das Recht des Schneiderhandwerks blutwenig nütze, so wird dies Alles doch wesentlich zur Beschleunigung des Processes dienen, indem der Appetit nur wachsen wird, bis endlich diejenigen Bedingungen geschaffen sind, welche allein die blos nominellen Rechten zu wirklichen erheben werden.

Und wie geben sich die Menschen selbst? Da wollen sie lieber in der Vereinzelung mit all' den damit verknüpften Zufälligkeiten und Nöthen verharren, als sich nur einigermassen in eine sociale Organisation fügen. Sie nennen dieses ihr Leben und das Motiv ihres Gebahrens — Freiheit. Als ob nicht Tausende von Rücksichten und Abhängigkeiten ihre „Freiheit“ in das gerade Gegentheil verwandelten! Und gegen wen haben sie jene fortwährenden Rücksichten zu nehmen, und von wem gerathen sie in jene beständigen Abhängigkeiten? Von diesen und jenen, überhaupt von Einzelnen als solchen. Den Einzelnen als Einzelnen können sie

dienen; dem Allgemeinen und Ganzen nicht. Aber gerade in diesem „wir wollen einmal nicht“, gerade in diesem eigenwilligen Sichverhärten gegen bessere Einsicht sowohl, als auch trotz besserer Einsicht besteht eben der Individualismus.

Doch nicht nur die allgemeine, mit innerer Nothwendigkeit sich vollziehenden Entwicklung ist es, welche trotz Allem und Allem die Macht des Individualismus mehr und mehr untergräbt; es sind sogar unsere Staatsmänner — sollte man es glauben? — welche, natürlich ohne dass sie in ihrer begriffslosen Routine es auch nur ahnen, die sociale Idee mit fördern helfen. Während sie nur dem Individualismus zu dienen wähnen, dienen sie mehr oder weniger der Socialisirung, bereiten sie einem höheren System den *Boden* vor. Iede Eisenbahn, die sie erbauen; jede Zollermässigung, die sie eintreten lassen, jede Schule, die sie errichten, u. s. w. sind Nägel zum Sarge des Individualismus. In demselben Masse, als in Folge der jetzt schon so kolossalen, und noch immer mehr anwachsenden Verkehrsmittel die Menschen einander genähert, und unter einander gerüttelt und geworfen werden, schleift der Individualismus das Eckige und Bucklige seines Wesens nothwendig ab, und verallgemeinern sich die Menschen. Ja selbst die Gewaltakte, welche die leitenden Minister im fälschlichen Staatsinteresse ausüben, werden nur als Förderungsmittel zur Geltendmachung des wahren Staatsinteresses erscheinen. In dieser Beziehung wird auch nicht das Geringste vergessen oder unwirksam bleiben. Man braucht ja dasselbe Princip nur anders, nur richtig anzuwenden. Und man wird es so anwenden. Besonders aber ist es die Bildung, welche in der bezeichneten Richtung ganz gewaltig wirken wird. Daher ein paar Worte über die hohe sociale Bedeutung der Bildung.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass gerade die Bildung die entschiedenste und gründlichste Feindin des Individualismus ist. Denn was bezweckt und erzielt sie anders, als alles Unebene, Irrationale, Eigenwillige im Menschen zu vernichten, und überall nur das Allgemeine: die Sitte, die Vernunft, feste Grundsätze u. s. w. zur Herrschaft zu bringen? Und zwar zeigt sie diese Richtung der Verallgemeinerung und der Ausgleichung nach beiden Seiten hin, sowohl was den Verstand, als auch was den Willen anbelangt. Indem sie den Menschen denken lehrt, erschliesst sie seinem Geiste mehr das Abstrakte, Allgemeine, Gattungsmässige, Typische, oder die innere Form und die Gesetze der Dinge. Aber erinnert man sich, was wir oben von demselben Zuge und Charakter der Philosophie, wie der Poesie gesagt haben? In ganz gleicher Art wirkt die Bildung auch auf den Willen ein. Oder geht ihre Tendenz nicht wesentlich dahin, diesen schlechthin nur dem Normalen, der Vernunft, also dem Allgemeingiltigen zu unterwerfen? So muss sie nothwendig nach und nach jenes gesellschaftliche Medium der Gleichheit im Denken und Wollen bewirken, welches für die Durchführung der socialen Idee nur förderlich sein kann. Setzen wir als Endpunkt der Bildung im Theoretischen die

Philosophie, die Wissenschaft, und nennen wir das praktische Ideal derselben den „wahrhaft Weisen“: nun, haben wir nicht gesehen, dass die Philosophie durch und durch in dem Einheitlichen, in der Synthese steht? Und bietet der „wahrhaft Weise“, dessen Wille ebenso schlechthin nur im Dienste der Vernunft, des Allgemeinen und Ganzen ist, nicht just das Gegenbild des Individualismus dar? Es ist zwar noch ein weiterer Weg, bis jene Höhe im Grossen und Ganzen auch nur annäherungsweise erreicht ist, aber dass die Bildung ihrem innersten Wesen nach dahin zielt, und zielen muss, wer will es noch bestreiten? Es heisst zwar vielfach, dass die Bildung, eben weil sie den Menschen selbstständig mache, eher den Individualismus fördere. Gegenüber der noch niederern Stufe des blossen Racenbewusstseins z. B. ist diese Behauptung ganz richtig. Indem die Bildung das Selbstdenken, das Selbstwollen weckt nnd pflegt, bewirkt sie allerdings im Menschen die Selbstständigkeit. Aber nur solange diese Selbstständigkeit eine bloss individuelle in dem uns zur Genüge bekannten Sinne ist, kann von Individualismus die Rede sein. Beim weiteren Fortschreiten muss sie sich nothwendig über diesen hinaus auf den von uns bezeichneten allgemeinen und socialen Standpunkt erheben. Für uns handelt es sich nur darum, diesen ihren Charakter in kurzen Worten darzulegen, indem wir alles Uebrige getrost dem Gange der Zeit überlassen, um so mehr, als man gerade in diesem Punkte überall ein rühriges Leben und Schaffen zeigt, wenn auch meistens, ohne das eigentliche Verständniss der Consequenzen zu besitzen. Aber was verschlägt dies? Die Hauptsache ist, dass es geschieht. Das Licht wird später schon aufgehen. D'rum frisch und emsig voran! all ihr Schulen, hohe und niedere; ihr Arbeiterbildungsvereine, Mechanics Institutions; Zeitschriften, Pennypressen, naturwissenschaftliche Propaganden, und wie die vielen Anstalten alle heissen mögen. Wir kennen ja jetzt das Ziel. Ist dies nicht ein grosses, der höchsten Anstrengungen würdiges?

Setzen wir nun den glücklichen Fall, dass in den einzelnen Staaten der Individualismus wirklich einem höheren Systeme gewichen, dass die Organisation der Gesellschaft vollständig durchgeführt sei. Bieten aber diese Staaten, solange sie in ihrer bisherigen Vereinzelung verharren, nicht ganz dasselbe Schauspiel dar, wie jetzt die Individuen? Haben wir nicht ganz denselben Individualismus vor uns, nur mit dem Unterschied, dass ihn Staaten als solche darstellen? Wie dort die Einzelnen sich völlig souverän geriren; wie sie Alles nur auf sich beziehen, und nur ihren individuellen Vortheil im Auge haben; wie Einer auf den Untergang des Andern hinarbeitet, und auf seinem Ruin sich zu erheben trachtet: ganz so verhält es sich im Grossen mit dem Staate. Jeder Staat will nur möglichst viel nach allen Beziehungen an sich reissen, und sucht durch alle Mittel einer gewissenlosen Politik die anderen zu überlisten und zu übervortheilen. So gross ist die Selbstsucht und die Verblendung, dass jeder Staat nur in dem Masse zu steigen wähnt, als die anderen selbst sinken, und überhaupt jeder

sein Interesse in dem Niedergang und Verfall der andern zu finden meint. Und es ist der höchste Triumph dieser Politik eines egoistischen Rivalismus, über die anderen Staaten eine Art Präponderanz und Führerschaft zu gewinnen, und sie förmlich in Abhängigkeit zu erhalten. Es leuchtet ein, dass auch dieser Individualismus, und zwar mit ebenso drängender Nothwendigkeit, überwunden, dass auch für die Staaten irgend eine Form der Einheit geschaffen werden müsse.

Dahin führt die einfache Betrachtung, dass die gesammte Menschheit ein zusammengehöriges, organisches Ganze bildet, dass das Glück und Wohl des einen Staates oder Gliedes der Menschheit nur in dem Glücke und Wohl der anderen besteht, dass somit ganz dieselbe Solidarität der Interessen unter den Staaten als solchen herrscht, wie unter den Individuen innerhalb der einzelnen Staaten.

Wie die Vernunft nur Eine, so ist auch deren Darstellung, die Menschheit, nur Eine, von welcher die einzelnen Völker nur organische Glieder oder Erscheinungsformen sind. Die Menschheitsidee realisirt sich einmal nur in diesen und keinen andern Völkern; nur sie alle verwirklichen den Begriff; nur sie alle stellen in Wahrheit und Ganzheit die Vernunft dar. Und erst von den Staaten und Völkern allen, beziehungsweise von der Menschheit überhaupt gilt eigentlich, was wir oben über den Staat, als den Repräsentanten der obersten Synthese, gesagt haben.

Als dieses innig und wesentlich zusammengehörige Ganze, gleichsam als die Eine grosse Familie wurde mit allen ihren Consequenzen schon von den Stoikern die Menschheit aufgefasst. Wie bei ihnen die Weltseele oder die Gottheit nur Eine ist, und desgleichen auch die Erscheinung derselben, das Universum: so bildet nach ihnen auch das menschliche Geschlecht, als die vornehmste Realisation der Weltseele, nur Ein Ganzes. Als eine der wesentlichsten Seiten der menschlichen Natur hoben die Stoiker hervor, dass dieselbe durchaus auf Gemeinschaft angelegt sei; dass die Menschen Eines Geschlechtes seien; dass sie von Natur des gemeinsamen Lebens ebenso fähig als bedürftig; dass jeder Mensch nicht nur seiner selbst, sondern auch um der anderen willen, und mit dem Triebe, mit den anderen zusammenzugehen, geschaffen sei. Und in welch' bestimmtem und prägnantem Sinne sie dies Alles verstunden, erhellt daraus, dass sie nicht nur die gleiche Berechtigung aller Menschen auf das entschiedenste betonten, sondern sogar erklärten, es sollte keine Trennung der Menschen in Staaten und Städten mit verschiedenen Gesetzen stattfinden; wir sollten vielmehr alle Menschen als unsere Landsleute und Mitbürger ansehen; es sollte im ganzen Menschengeschlechte Ein Gesetz für Alle gelten; ja selbst Weiber- und Kindergemeinschaft zogen sie der Trennung der Menschen in gesonderten Familien vor, damit, wie sie meinten, Alle einander gleich liebten. Und dieser Gedanke, dass alle vernünftigen Wesen Genossen Einer Gemeinschaft seien, herrscht bei den Stoikern so sehr vor, dass

er ihre ganze Ethik beeinflusste, die ganze Ethik sich wesentlich auf denselben gründet.

Nach diesen Principien ist die Lehre denn auch nur folgerichtig, dass die einzelnen Staaten, als Glieder eines organischen Ganzen, sowenig als ein einzelnes Individuum, etwas thun dürfen, was den andern Gliedern jenes Ganzen schädlich sei; dass jedes Volk sein Wohl nur in dem Wohle aller, und das Wohl aller nur in seinem zu erblicken habe; dass es ein verkehrter und verderblicher Grundsatz sei, zu meinen, ein Glied der Menschheit könne stark und gesund bleiben, wenn es die Gesundheit des Nachbargliedes an sich ziehe, dass im Gegentheil so der ganze Körper, die ganze Menschheit gestört und geschwächt werde. —

Dass die Menschheit nur als Ein zusammengehöriges, organisches Ganze betrachtet werden müsse, ergibt sich schon daraus, dass die Geschichte des einzelnen Volkes nur durch die aller anderen begriffen werden kann; dass ein Volk in seiner Entwicklung ebenso durch die andern bestimmt und bedingt ist, wie jeder Einzelne von der Gesellschsft beeinflusst und abhängig ist, so dass der Satz, die Einzelnen seien wesentlich nur Produkte des höheren Ganzen, auch von den Völkern gilt, welche sonach sowohl in geistiger als materieller Beziehung in gleicher Weise an sich die Arbeit des gesammten Menschengeschlechtes darstellen.

Ja sogar die vulgäre Volkswirthschaftslehre beweist uns, dass ein Volk für die Dauer nur dann zum Wohlstand und zur Blüthe gelangen könne, wenn sich auch die anderen Völker des Wohlstandes und der Blüthe erfreuten; dass die einzelnen Staaten mithin eher auf das Wohlsein, als auf den Ruin der anderen hinzuwirken hätten.

Wenn wir von einer einzigen Legislative für alle civilisirten Völker auch absehen — irgend eine Form zu gemeinschaftlicher Behandlung allgemeiner Angelegenheiten wird sich ohne Zweifel einstens finden. Wir haben besonders die Aufstellung und Durchführung gemeinsamer freiheitlicher und sittlicher Grundsätze, vorzüglich aber die Abwendung kriegerischer Conflikte bei Entstehung von Differenzen im Auge. Da bis dahin die Wahrheit sich allgemein Bahn gebrochen haben wird, dass nur das Recht auch wahrhaften Vortheil bringe, und dass jeder Vortheil oder Nutzen des einen Volkes mittelbar auch den andern Völkern zu Gute komme, so wird man sich dann den Aussprüchen des Rechts und der Billigkeit gewiss ohne Sträuben unterwerfen. Dabei versteht es sich von selbst, dass die Union, von welcher wir sprechen, sich nur auf Grund vollständiger Gleichheit, der Föderation, gestalten kann; dass mithin jede Präponderanz oder Vorherrschaft des einen Staates über die anderen absolut zurückzuweisen ist. Wenn wir sehen, wie jede Hegemonie dieser Art unausbleiblich Ueberschätzung, Eitelkeit, Hochmuth, brutale Verachtung des Rechts und der Moral, Gewaltpolitik, Militärherrschaft, Kriege, Unfreiheit und endlich Verfall und Untergang im Gefolge hat, so wird man in unsern Ruf: „keine Führerschaft des einen Staates über die andern“, mit voller Seele einstimmen. Aber auch darüber wird kein Zweifel gestattet sein,

dass die geforderte Staatenverbindung nur auf Grundlage von republikanischen Verfassungen möglich sein wird, indem nur Völker sich jener gemeinsamen Form einfügen, nur Völker sich der grossen Idee unterordnen werden, wie denn überhaupt nur Völker in Friede und Eintracht neben und mit einander zu leben im Stande sein werden. Könige vermögen dies Alles nicht.

Wir stehen nun am Ende unserer Aufgabe; es war zu zeigen, dass das Eigenthum sehr veränderlich bald diese, bald jene Stellung und Bedeutung gehabt habe; dass der Schwerpunkt, um den es gravitirt, je nach der verschiedenen Weltanschauung ein verschiedener sei; dass er z. B. bei den Naturvölkern, wie bei den älteren Griechen, in die Natur oder in die dieselbe repräsentirende *und* erfüllende Gottheit, später in die sich mit letzterer identifizirende Volksgemeinde; bei den theistischen Juden in den jenseitigen Jehova; in dem Katholicismus ebenfalls in den persönlichen Gott, oder dessen Stellvertreter auf Erden, den Papst; nach der germanisch-protestantischen Anschauung in die Einzelsubjekte; in der modernen Welt in das Allgemeinsubjekt, das Allgemeinich falle; dass also principiell das Eigenthum immer dahin neige, wohin das Höchste, das eigentlich Bestimmende und Souveräne gesetzt wird. Darnach wäre der Protestantismus, als die Religion des Individualismus, dem Privateigenthum noch am günstigsten.

Und nur noch ein Wort über die Uebereinstimmung, in welcher nach unserer Darstellung und Entwicklung die Hauptformen des menschheitlichen Daseins sich untereinander befinden.

Wie wir die germanische Familie als eine solche erkannt, in der jedes Glied gleichberechtigt, gleich frei ist, und alle zusammen sich nur als Eine Persönlichkeit fühlen; und wie, diesem Verhältnisse entsprechend, sich uns ein solcher Staat ergeben, in welchem weder ein Einzelner, noch ein Stand, oder eine Classe über die anderen herrscht, sondern völlige Gleichheit Aller das Grundgesetz bildet und Alle zusammen Ein organisches Ganze darstellen: so krönt das Gebäude jene hehre Staatenunion, welche wieder ganz auf dem Princip der Gleichheit und Freiheit beruht, und nur Ein Streben kennt: das Glück der Menschheit, die volle Verwirklichung der Idee.

So hätte sich dann nach so langem und schmerzlichem Getrenntsein die Menschheit als Eine allumfassende Familie gefunden und sich in Einheit constituirt. Und zwar gibt sich uns diese Einheit als eine ganz andere, eine durchaus höhere, denn die von der mittelalterlichen Kirche repräsentirte. Ist doch dieselbe allein eine freie, selbstgewollte, unmittelbar aus der Vernunft selbst resultirende, durch und durch weltliche, immanente, nur das Wesen der Menschheit selbst darstellende. Möge deren Realisirung in nicht allzugrosser Ferne sein!

